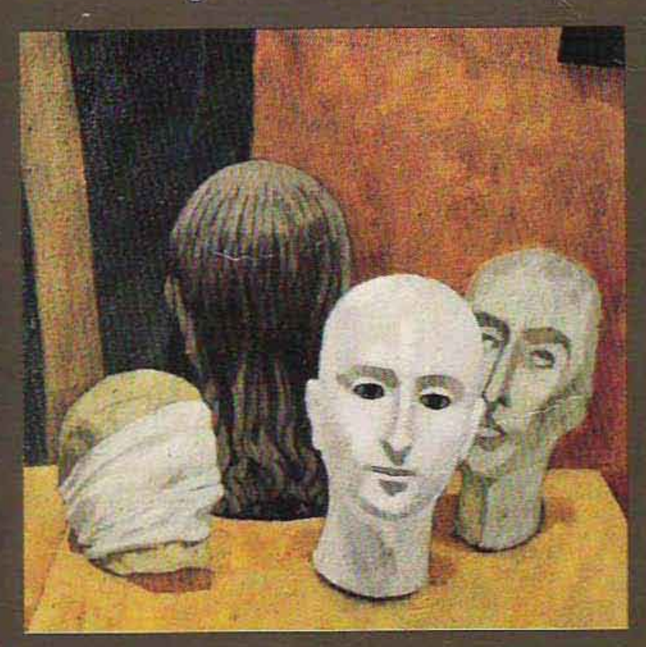
Perry Anderson



Los fines de la historia

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Los fines de la historia

Perry Anderson

Los fines de la historia

Traducción de Erna von der Walde





EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
«The Ends of History», de A Zone of Engagement
Verso
Londres, 1992

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: «Cabezas» (fragmento), Felice Casorati, 1940, colección particular. © VEGAP, Barcelona, 1996

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0536-8
Depósito Legal: B. 36653-1996

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

INTRODUCCIÓN

En la primavera de 1989 apareció en Alemania un imponente trabajo de historia intelectual. Su autor, Lutz Niethammer, se había distinguido hasta entonces como historiador de la cultura oral y estudioso de la vida cotidiana de los sectores populares. El tema que aborda en *Posthistoire* resulta casi antitético.[1] Allí se ocupa Niethammer de las especulaciones en torno al fin de la historia que surgieron en los niveles más altos de la *intelligentsia* europea a mediados de este siglo. Tales planteamientos, herederos de distintas concepciones filosóficas y sociológicas, se derivan de distintas conjeturas. Niethammer distingue tres variantes principales: primero, la tesis, de estirpe nietzscheana, sobre el agotamiento espiritual del repertorio de posibilidades heroicas; segundo, la imagen, asociada a la obra de Weber, de una sociedad en proceso de petrificación, convertida en una sola máquina enorme; tercero, la vislumbre de una entropía en el proceso de cambio de la civilización, según el esquema de Henry Adams. Pero Niethammer sigue en su estudio esas corrientes de pensamiento hasta su confluencia en un ámbi-

1. Hamburgo, 1989; el prólogo está fechado en mayo, el libro se publicó en noviembre.

to intelectual impactante que él localiza, con una cierta precisión, en el área franco-germana, durante los años transcurridos entre el Frente Popular y el Plan Marshall.

En aquella época un número abrumador de pensadores planteó que la historia se acercaba a su fin. En una brillante hazaña de reflexión intelectual, Niethammer saca a la luz los lazos o las afinidades ocultas, culturales o políticas, entre una serie de pensadores de aquel período, que por lo demás se muestran distantes: Henri de Man, Arnold Gehlen, Bertrand de Jouvenel, Carl Schmitt, Alexandre Kojève, Ernst Jünger, Henri Lefebvre y, en ciertos aspectos, incluso Walter Benjamin y Theodor Adorno. El término francés *posthistoire*, que se emplea en alemán, fue adoptado en los años cincuenta por Gehlen a partir de su lectura de Henry de Man. Para Niethammer representó no tanto un sistema teórico como una estructura de sentimiento, el precipitado de cierta experiencia histórica común. Fueron pensadores, arguye Niethammer, que compartieron la temprana esperanza de un derrocamiento radical del orden establecido en Europa, como activistas o simpatizantes de los más importantes «movimientos partidistas» –el socialista, el fascista o el comunista–, durante el período de entreguerras, y luego su desilusión se cristalizó en un profundo escepticismo respecto a la posibilidad de un ulterior cambio histórico como tal. El resultado fue algo así como una visión colectiva, si bien desde muchos ángulos diferentes, de un mundo estancado y exhausto, dominado por recurrentes engranajes burocráticos y ubicuos circuitos mercantiles, que sólo encuentra consuelo en las extravagancias de un imaginario fantasmagórico sin límites, por cuanto también sin poder. En la sociedad poshistórica, «los gobernantes han dejado de gobernar, pero los esclavos son aún esclavos».[2] Para Niethammer, este diagnóstico de la época no carece de cierta fuerza persuasiva: de hecho, se relaciona con muchas experiencias de la vida diaria y con observaciones puntuales en las ciencias sociales. Pero quienes hablan del fin de la historia no escapan a él. El *pathos* de la *posthistoire* es el producto inteligible de cierta coyuntura política interpretada conforme a las categorías de una tradición filosófica.

Pues se trata aquí de una concepción, dice Niethammer, que debería entenderse como una inversión de las teorías optimistas sobre la historia propias del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Estas teorías, que en el fondo son versiones secularizadas de la teleología de la historia sagrada, preveían la paz universal, la libertad o la fraternidad como meta final del progreso humano. La serena confianza iluminista, que compartían tanto Holbach y Kant como Comte y Marx, había comenzado a desacreditarse, en el curso del desarrollo social, hacia finales del siglo pasado. La siguieron tensos intentos voluntaristas por alcanzar fines milenarios mediante la voluntad subjetiva, según las doctrinas de Nietzsche, Sorel o Lenin. Tales doctrinas gozaron de una acogida popular tanto en los albores de la Primera Guerra Mundial como durante ésta, y configuran el trasfondo inmediato de las ambiciones revolucionarias de quienes habrían de convertirse en los teóricos de la *posthistoire*. Tras el fracaso de sus expectativas, estos teóricos no abandonaron la metafísica de una transfiguración histórica, sino que más bien invirtieron su signo. El optimismo en un progreso evolucionista o en la voluntad colectiva cedió su lugar a un pesimismo cultural elitista, que no veía más que petrificación y masificación en las democracias occidentales estables después de la Segunda Guerra Mundial. La idea de que el tiempo llegaba a su término aún conservaba su vigencia pero ya no con la implicación de un final, sino

2. *Posthistoire*, p. 156.

simplemente con la facticidad de un extinguirse, invalidando cualquier aspiración o propósito futuro. En la proyección metafórica de su propia experiencia política, como un silenciarse de la historia mundial, aquellos pensadores prestaron poca atención al desarrollo material, que en realidad amenazaba con llevar a la historia a su fin, a los peligros de la guerra nuclear y menos aún a la suerte de la hambrienta mayoría de la humanidad, excluida de la zona de privilegio industrial. La *posthistoire*, un discurso sobre el fin del significado más que acerca del fin del mundo, le dio la espalda a estas cuestiones: *die Sinnfrage verdunkelt die Existenzfrage.*[3]

El tratamiento que otorga Niethammer a ese conjunto de pensadores resulta, por supuesto, crítico, pero nunca despectivo. Con una visión de izquierda aplicada a un grupo de figuras de las cuales muchas pertenecían a la derecha o acabaron por afiliarse a ella, su escritura –inspirada en los mosaicos de Walter Benjamin– es delicada y diagonal. Su interpretación histórica de los ensueños de la poshistoria no pretende mostrarlos como meros reflejos representativos de su tiempo. Las conclusiones de Niethammer se orientan en otra dirección. En su mayoría, tales pensadores fueron intelectuales que, después de sufrir hondas decepciones políticas, adoptaron la postura de una élite, al tiempo que se distanciaron de las masas y de los aparatos oficiales en el orden de la posguerra y se concibieron a sí mismos como videntes solitarios. De este modo se lanzaron a la búsqueda de un punto de vista que lo abarcara todo, para destilar la esencia de la experiencia universal en un relato único. Contrario a esta ambición de doble faz, Niethammer se afirma en la creencia de que la historia democrática se construye desde abajo.

3. *Posthistoire*, p. 165. [En alemán en el original: «La cuestión del sentido eclipsa la cuestión de la supervivencia.» *(N. de la T.)*]

Respecto a lo social, de hecho los intelectuales integran una parte de esa masa de la cual quieren distinguirse, una colectividad que, mirada más de cerca, se disuelve en cuantos sujetos particulares la integren. Con criterio epistemológico, la verdad estriba antes que todo en las experiencias vitales directas de tales sujetos. Aclarar éstas es el primer deber del historiador, quien haría bien en evitar toda interpretación estructural amplia, a menos que resulte necesaria como supuesto delimitador. El conocimiento crítico ha de fundarse no en la vana obstrucción propia de los macrorrelatos, sino en los modestos y triviales libros de la gente común, cuyo sentido de libertad y de responsabilidad se constituyen en la única garantía tanto contra los peligros que previeron los adivinos de la poshistoria, como contra los que pasaron por alto.[4] El juicio con el que concluye el estudio de Niethammer puede tomarse como un obituario, dejando descansar una doctrina esotérica cuyo momento creativo ya pasó.

Dos meses después, en julio de 1989, Francis Fukuyama publicó en Washington su artículo «The End of History?» [¿El fin de la historia?].[5] Muy rara vez una idea ha tenido una repercusión tan impactante. En un año, un concepto filosófico más bien desconocido se fue convirtiendo, a medida que los argumentos de Fukuyama se difundían por los medios de comunicación del mundo, en la imagen representativa de la época. Sin conocimiento de la obra de Niethammer (finalizada en mayo y publicada en noviembre), esta aportación norteamericana se hallaba directamente ligada con el ámbito franco-alemán del que se ocupa *Posthistoire* por la figura de Alexandre

4. *Posthistoire*, pp. 165-172.

5. *The National Interest*, verano de 1989, pp. 3-18. Fukuyama y Niethammer debieron de concluir sus respectivos textos prácticamente a un mismo tiempo.

Kojève, a quien Fukuyama reconoce como el fundamento teórico de su construcción. Pero este nexo se constituye en una paradoja para el veredicto de Niethammer, pues la nueva versión sobre el fin de la historia no surge de un punto estratégico, real o imaginario, en un aislamiento equidistante de las masas y del poder, sino nada menos que de las mismas oficinas del Departamento de Estado y su leitmotiv no trasluce un pesimismo lúgubre, sino un optimismo confiado. Este cambio de registro implica un desplazamiento de planos. En los filósofos de la historia franco-alemanes se encontraba siempre más filosofía que historia, en tanto que la política arrojaba apenas una luz tenue, como una metáfora elusiva, sobre el trasfondo de su análisis. En la interpretación de Fukuyama se invierten las relaciones: la historia y la política ocupan el primer plano y las referencias filosóficas conforman una apoyatura accesoria.

La tesis central de su ensayo original era, por supuesto, que la humanidad ha alcanzado el punto final de su evolución ideológica con el triunfo de la democracia liberal a la manera de Occidente sobre sus presuntos émulos en las postrimerías de nuestro siglo. El fascismo, otrora un rival poderoso, fue abatido de una vez por todas en la Segunda Guerra Mundial. El colapso del comunismo, el gran adversario de la posguerra, resultaba evidente, pues cedía como sistema ante el capitalismo, que antes pretendía vencer. Desacreditadas estas dos alternativas globales, sólo quedaban residuos locales del pasado histórico: nacionalismos, sin contenido social discernible ni universalidad, fundamentalismos restringidos a ciertas comunidades religiosas en zonas retrasadas del Tercer Mundo. La victoria del capitalismo liberal se presentó no sólo en Europa, con la derrota del nazismo y la desintegración del estalinismo, sino en otro campo de batalla igualmente significativo, Asia, con la transformación del

Japón durante la posguerra, la actual liberalización de Corea del Sur y Taiwan, y la gradual comercialización en China. En el mundo industrializado, la competencia entre los estados nacionales continuará, pero, purgada ya de toda toxina ideológica o militar, se reducirá a asuntos económicos, en un marco de colaboración del cual el Mercado Común Europeo acaso provee un modelo.[1] Lo cual no excluye que aún puedan proliferar en el Sur las tensiones étnicas o las pasiones sectarias, el terror o la insurgencia. Pero éstas no ponen en juego la configuración profunda de la época, pues el fin de la historia no supone el cese de todo cambio o conflicto, sino el agotamiento de alternativas viables para la civilización existente de los países miembros de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico). El progreso hacia la libertad dispone ahora tan sólo de un camino. Con la derrota del socialismo, la democracia liberal de Occidente surge como la forma final de gobierno humano que llevará el desarrollo histórico a su término.

Esta consecuencia, afirma Fukuyama, ya la había previsto Hegel, el primer filósofo en trascender las concepciones fijas sobre la naturaleza humana. Su fenomenología de las incesantes transformaciones del espíritu apunta no hacia la corrupta infinitud de un proceso de cambio interminable, sino hacia una culminación absoluta, en la cual la razón, en la forma de libertad sobre la tierra, se ve realizada en las instituciones del Estado liberal. El mérito de Kojève estriba en haber mostrado que Hegel creía llegado ese momento con la victoria de Napoleón sobre Prusia, en Jena, que echó abajo la perduración del *ancien régime* en Alemania y sentó las bases para la difusión universal de los principios de la Revolución Francesa. La certeza inherente al presupuesto hegeliano de que la historia había llegado a su fin no halla su par en los dos siglos que le han seguido. Pues la grandeza

de la filosofía hegeliana radica en su afirmación inequívoca de la primacía de las ideas en la historia, en la convicción de que los desarrollos de la realidad material no determinan la aparición de principios ideales, sino que se constriñen a éstos. En Jena prevaleció no la practicidad suma sino el principio regulativo de un nuevo orden político. Aún faltaban insurrecciones y contiendas masivas, desde la abolición de la esclavitud hasta la victoria del sufragismo, para que las ideas liberales adquiriesen su acabado perfil institucional en Occidente y se extendieran luego más allá de sus límites. Pero la exposición escueta de las libertades que Hegel vislumbró como forma definitiva de la libertad moderna no ha sido superada: «El Estado que surge al final de la historia es liberal en cuanto reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad, y es democrático en cuanto existe sólo con el consentimiento de los gobernados.»[6] Tal libertad comprende, por supuesto, como en la época de Jena, los derechos de propiedad privada y las operaciones de la economía de mercado. Que el liberalismo como orden político resulte inseparable del capitalismo como sistema económico no implica, con todo, que éste preceda al primero como su base real. Más bien, ambos reflejan una alteración fundamental en el dominio de la conciencia que gobierna el curso del mundo. La abundancia a disposición del consumidor, el único logro de la economía capitalista, consolida incuestionablemente los valores democráticos de la política liberal, estabilizando el cambio entrevisto primero por Hegel en una forma que podría preverse al final de la historia. Por más redención que brinde, el desenlace de la historia de la libertad humana tiene, sin embargo, un precio. Los ideales osados, los grandes sacrificios, los

6. «The End of History?», p. 5.

esfuerzos heroicos desaparecen en la monótona rutina de compras y elecciones; el arte y la filosofía se marchitan cuando la cultura se reduce a la conservación del pasado; los cálculos técnicos reemplazan la imaginación moral o política. El grito del búho en la noche es triste.

Con toda su claridad y su audacia, esta versión sobre el fin de la historia ha suscitado una mayor –mucho mayor– controversia pública que cualquier otra precedente. El aspecto más notable del debate que siguió a la publicación del ensayo de Fukuyama fue su rechazo casi universal. Por una vez, las mayorías de la izquierda, del centro y de la derecha coincidieron en una misma reacción. Por distintas razones, tanto los liberales como los conservadores, los socialdemócratas y los comunistas, expresaron su incredulidad o su rechazo ante los argumentos de Fukuyama.[7] Dos objeciones primordiales eran esgrimidas en su contra. Primero, que su tesis se funda en una interpretación errónea de Hegel. Segundo, que implica una concepción totalmente falsa de la época, ingenuamente apologética según unos, peligrosamente arbitraria para otros. Vale la pena examinar cada una de estas críticas, aparecidas todas antes de que Fukuyama expusiera de manera más amplia sus postulados en *El fin de la historia y el último hombre*. Antes de pasar a estas críticas, resulta indispensable, sin embargo, aclarar un punto. La exposición de Niethammer sobre el concepto filosófico de la poshistoria, aunque esclarecedor, no abarca todas

7. Compárese, por ejemplo, la serie de reacciones en *The National Interest*, verano y otoño de 1989 (Pierre Hassner, Gertrude Himmelfarb, Irving Kristol, Samuel Huntington, Leon Wieseltier, Frederick Will), con las de *Marxism Today*, noviembre de 1989 (Jonathan Steele, Edward Mortimer, Gareth Stedman Jones), o la de *The National Review*, 27 de octubre de 1989 (John Gray), con la de *Time*, 11 de septiembre de 1989 (Strobe Talbott), e incluso la de *The Nation*, 22 de septiembre de 1989 (Christopher Hitchens).

sus variantes, más numerosas de lo que él sugiere. Las reflexiones finales del ensayo de Fukuyama, eco de los planteamientos tardíos de Kojève, se encuentran tratadas en el libro *Posthistoire*. Pero allí se presentan como conclusiones de última hora, que no dejan de resultar paradójicas en un recuento cuyo tema central es la afirmación vigorosa de la prosperidad democrática tan desdeñada por Jünger y Gehlen, y cuya función consiste precisamente en mediar entre el discurso oficial del gobierno y las corrientes populares de opinión, con una visión de la época convincente para la mayoría. Esto sugiere los límites no tanto de la exposición de Niethammer sobre el discurso de la poshistoria, sino del antídoto que recomienda. Pues su crítica a la tradición franco-alemana concluye, efectivamente, no con la propuesta de una alternativa al diagnóstico de la época propio de aquélla, rebatiendo sus tesis sustantivas, sino con una llamada a evitar del todo tales empresas, rechazando cualquier relato macrohistórico por intelectual y políticamente presuntuoso.

En la actualidad, tal retirada implica dejar al planteamiento norteamericano en posesión del terreno. Si se ha de cuestionar, sólo puede hacerse en su propio, legítimo e incluso ineludible campo de acción. No cabe duda de que la experiencia diaria y la investigación local son valiosas, pero no sirven de amparo frente al curso del mundo. En su mayoría, los historiadores modernos han reaccionado casi siempre de manera muy comprensible contra las filosofías de la historia. Pero éstas no han cejado, ni es probable que lo hagan en cuanto perdure la demanda de sentido social. La idea de una conclusión de la historia tiene una genealogía más compleja de lo que se acostumbra suponer y que merece consideración por sí misma, pues brinda claridad respecto a las cuestiones políticas que plantean las versiones modernas.

Con otras palabras, resulta adecuado aproximarse al final de la historia desde sus orígenes. Fukuyama se arroga con insistencia la autoridad de Hegel para su razonamiento. ¿Qué derecho tiene para escudarse en él? Muchos críticos han protestado por esa pretensión desmedida. De hecho, este problema presenta dos facetas distintas. ¿Sostuvo Hegel alguna vez que la historia había llegado a su fin? Y, de ser así, ¿de qué fin se trataba? La respuesta al primer interrogante es menos simple y directa de lo que parece. Resulta difícil encontrar en sus textos una frase semejante. Tampoco hay un solo pasaje de sus escritos en que la idea se exponga como tal, pero no cabe duda de que la lógica del sistema de Hegel en su totalidad la exige prácticamente en cuanto conclusión, como tampoco cabe duda acerca de que hay suficiente evidencia para pensar que la asume en varios apartes de su obra. En los capítulos psicológicos de la *Fenomenología* califica la historia como la evolución consciente y automediada del espíritu, en la sucesión de sus formas temporales, hasta la meta del saber absoluto de sí mismo.[8] En el examen

8. «La meta, el Saber Absoluto, o el Espíritu que se sabe Espíritu, tiene por sendero la memoria de los espíritus tal como son en sí

de las instituciones que se encuentra en *La filosofía del derecho*, Hegel declara que «el presente se ha librado de su barbarismo y de su injusta arbitrariedad, y la verdad ha dejado de ser extramundana y de parecer una fuerza contingente», facilitando «que se haga objetiva una verdadera reconciliación, que revele al Estado como la imagen y la realidad de la razón».[9] En el recuento histórico de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, la realización de la libertad «es la última meta a la que tiende el proceso histórico mundial (...) que se realiza y se cumple únicamente como lo que no varía en medio del constante cambio de eventos y condiciones, y como su principio efectivo».[10] Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* enuncian, en un tono más enfático, que «está surgiendo una nueva época en el mundo», pues «el espíritu del mundo ha logrado eliminar toda existencia objetiva extraña y captarse finalmente a sí mismo como absoluto» (...) «tal es la situación en el momento y, por lo tanto, la serie

mismos y como desempeñan la organización de su ámbito. La conservación de esto, vista desde el aspecto de la existencia libre que se da en forma de contingencia, es la Historia; pero, vista desde el aspecto de la comprensión de su organización, es la Ciençia del conocimiento en la esfera de la apariencia: las dos juntas, la Historia comprendida, constituyen a la vez la memoria y el calvario del Espíritu Absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual estaría exánime y solo.» *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del espíritu]. *Werke*, vol. 3, Frankfurt am Main, 1970, p. 591. De aquí en adelante referida como *W-3* (FE).

9. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Elementos de la filosofía del derecho]. *Werke*, vol. 7, § 360, p. 512. De aquí en adelante referida como *W-7* (FD).

10. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lecciones sobre la filosofía de la historia]. *Werke*, vol. 12, p. 33. De aquí en adelante referida como *W-12* (FH).

de formas espirituales se ha agotado».[11] Los términos y los referentes cambian, pero la alusión a un desenlace se repite con insistencia. Hegel nunca planteó el fin de la historia, pero resulta fácil descubrir cómo el concepto fue deducido a partir de él. La diferencia no deja de tener su importancia. Cabe inferir que Hegel no acuñó realmente la frase, ni fijó del todo la noción, por dos razones. La última instancia de su filosofía no era la historia, sino el espíritu; la historia se presentaba tan sólo como una de las facetas, junto a la naturaleza.[12] La superación de la escisión entre ambas se concibe como un resultado, más que como un final. Hegel casi nunca habla de *Ende* (final) o *Schluß* (conclusión), sino que se refiere a *Ziel* (meta), *Zweck* (finalidad) o *Resultat* (resultado). La razón es muy sencilla: en alemán no existe una palabra que combine los dos sentidos de la palabra «fin» en inglés (o en español): por un lado el de final, por otro el de propósito. A Hegel le interesaba sobre todo la segunda de estas acepciones. La distinción entre ambas puede verse con claridad emblemática en Kant, fuente primaria de la idea de una historia universal. La visión kantiana del progreso humano es radicalmente teleológica, en concordancia con la totalidad de su filosofía. Según Kant, la historia tiene una «meta última», que consiste en lograr el bien

11. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lecciones sobre la historia de la filosofía], vol. III, *Werke*, vol. 20, pp. 460-461. De aquí en adelante referida como *W-20* (HF).

12. «El Espíritu se produce a sí mismo como Naturaleza y como estado; la naturaleza es su obra inconsciente, dentro de la cual aparece ante sí mismo como algo diferente, no como espíritu; pero en los hechos de la vida de la Historia, así como en los del arte, se engendra de manera *consciente*; conoce varios modos de su realidad, pero éstos no son sino modos. Únicamente en la ciencia se sabe espíritu absoluto, y es este saber, o espíritu, su sola existencia verdadera.» *W-20* (HP), p. 460.

más elevado, un estadio en el que tienden a coincidir la felicidad humana y la perfección moral. Se trata del *Endzweck*, el propósito final, de la creación en general. Pero este propósito no es una conclusión y Kant atacó con mordaz ironía esta idea en uno de sus textos más joviales, *Das Ende aller Dinge* [El final de todas las cosas], en que señala –mostrándose abiertamente en contra de las concepciones cristianas sobre el Juicio Final– el peligroso absurdo implícito en las fantasías morales del fin de los tiempos.[13] No se ha escrito ningún comentario realmente bueno sobre este texto. Meta y final definitivo son dos términos diferenciados en esta tradición, así como en el lenguaje común. El concepto del fin de la historia, con toda su ambigüedad contemporánea, debió aguardar su traducción al francés: el *fin de l'histoire* de Kojève pasó a significar algo nuevo y distinto.

Si de la síntesis hegeliana se desprende más una consumación filosófica que un estado social definitivo, no deja de ser admisible que aquélla implique en principio una variante de éste. ¿Cuál era entonces para Hegel el sistema político que encarnaba la realización de la razón?

13. Véase *Werke*, vol. 8, Berlín, 1912, pp. 327-339. Kant escribió este singular documento en vísperas de recibir la censura de la monarquía prusiana por socavar la autoridad religiosa: este texto concluye sugiriendo impúdicamente que la imposición oficial de la ortodoxia conduciría a un rechazo tal de la doctrina cristiana que el resultado sería el imperio mismo del Anticristo, acabando con la vocación del cristianismo de convertirse en una religión universal –«el (perverso) fin de todas las cosas»–. En sus *Conjeturas sobre el origen de la historia humana*, Kant subtitula una de las secciones «Beschluß der Geschichte» [Revolución de la historia], pero lo que esto significa es el fin de los primeros pasos en el desarrollo social, que son el objeto de su exposición (pues deja a la humanidad en el estadio en que los nómadas y los agricultores comienzan a agruparse), y obviamente no el fin de la historia como tal, que es lo que se ha sugerido equivocadamente en algunas ocasiones.

¿Se puede describir como un orden institucional liberal? Gran parte del interés que suscita el pensamiento político de Hegel nace de la dificultad de dar una respuesta sencilla a esta pregunta. Esto se debe en parte a los desplazamientos cronológicos que ha sufrido su filosofía política, pero sobre todo a su complejidad esencial. Si nos atenemos al criterio más relevante, la visión política de Hegel se amalgama con el liberalismo europeo de su época. Éste consideraba crucial el mandato de la ley, tal como lo entendían sus contemporáneos; un orden público que garantizase al individuo sus derechos a la libertad personal, a la propiedad privada y a la expresión sin trabas, además del acceso, según sus capacidades, a los oficios del estado. Tal liberalismo no era, por supuesto, democrático, ya que temía el dominio popular y rechazaba el sufragio universal. En esto Hegel no constituía ninguna excepción. Por lo tanto resulta un anacronismo adjudicarle la paternidad de la democracia liberal: como cualquier otro liberal de su época, era más bien un monárquico constitucional. Sin embargo, en la medida en que había de presentarse una continuidad evidente, tanto teórica como institucional, entre el *Rechtsstaat* y el *Volksstaat* en el posterior desarrollo del capitalismo, cuando el gobierno restringido por los preceptos legales se fue transformando en la democracia representativa moderna, puede considerarse que Fukuyama reclama para Hegel, en una exposición comprimida, el haberse anticipado a ello. Ciertos rasgos característicos del pensamiento político hegeliano se ven oscurecidos en el libro de Fukuyama no tanto por su distancia respecto a las normas democráticas del siglo XX, sino porque divergen en algunos puntos de los supuestos generales del liberalismo decimonónico.

El primero de ellos es la crítica a toda noción atomística de la ciudadanía o concepción instrumental del Estado. Como heredero de la cultura de la Ilustración, Hegel

sentía una admiración profunda por la vida pública de la ciudad-estado griega, donde sobre la participación activa en el gobierno y en los ritos de la *polis* recaía el significado prioritario de la libertad individual. Sin embargo, consideraba que era imposible recuperar en condiciones modernas tal unidad cívica inmediata: la diferenciación socioeconómica y el desarrollo religioso habían creado otro tipo de subjetividad, cuya libertad exigía una estructura política más compleja. Constant, su contemporáneo, la mente más lógica del liberalismo clásico, percibía el mismo contraste entre la sociedad antigua y la moderna, y llegó a la conclusión de que sus respectivas formas de libertad eran prácticamente antitéticas. Las repúblicas antiguas constituían pequeños estados guerreros y sus ciudadanos se encontraban sometidos a una rígida conformidad ciudadana. Éstos podían dedicar la mayor parte de su tiempo a los intereses públicos, sobre todo militares, porque la producción y el comercio se hallaban a cargo de los esclavos. Las sociedades modernas, por el contrario, eran naciones en gran escala, dedicadas al comercio, en las cuales el individuo no tenía ni la oportunidad ni el tiempo para entregarse a actividades públicas, pero en cambio gozaba de muchas más oportunidades para escoger su propio modo de vida. La función del Estado radicaba por lo tanto en proteger, como primera instancia y sobre todo lo demás, la autonomía privada de sus ciudadanos, aun cuando fuese deseable despertar también cierto espíritu público, dentro de los límites de lo posible.[14] A Hegel, por el contrario, la oposición entre

14. La exposición más influyente de este contraste es la famosa conferencia de Constant «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes», dictada en 1819 (al mismo tiempo que Hegel impartía sus lecciones sobre la filosofía del derecho en Heidelberg); véase *Political Writings* [Escritos políticos] (ed. Biancamaria Fontana), Cambridge, 1988, pp. 309-328.

los dos ideales de libertad no le parecía insalvable: la tarea del *Rechtsstaat* moderno consistía en articularlas en una síntesis racional. La estructura del Estado y de la sociedad civil, que es el sello propio de su teoría política, se orienta a hacer esto posible. Hegel concebía la sociedad civil como un sistema de necesidades y la esfera de las actividades económicas particulares, en donde imperaban el atomismo del mercado y el individualismo del sujeto moderno, dentro del patrón característico de la libertad negativa. En contraste, el Estado, con su burocracia impersonal, encarnaba el principio universal de la voluntad política y en esa medida representaba la libertad positiva de la comunidad. Pero el Estado y la sociedad civil no se enfrentaban como dos abstracciones contrapuestas, sino que conformaban una estructura interactuante. La sociedad civil no era autárquica, ni constituía simplemente el ámbito del comercio y el placer. En la base de sus transacciones se encontraba la familia como la unidad primaria de cualquier vida social habitual, y en su interior no sólo se efectuaban los intercambios del mercado, sino que también tenían su sitio las instituciones de la ley y, de manera decisiva, se verificaba la ejecución de obras públicas y la organización de asociaciones corporativas. Por encima se erige el Estado, con su marco constitucional de autoridad soberana, sus poderes ejecutivo y legislativo y sus relaciones exteriores. Estos tres niveles no suponen zonas separadas de la sociedad, sino que integran una estructura ascendente, dentro de la cual cada instancia inferior es subsumida en la superior. En esta concepción, el lazo entre la familia y la sociedad civil no suscita problemas. El punto conflictivo de este esquema es la manera como enfoca la integración de la sociedad civil al Estado. Aquí se presenta una doble superposición. Por un lado, las funciones públicas que hoy en día se atribuyen por lo general al Estado (educación, bienes-

tar social, salud, comunicaciones) se ubican en el espacio de la sociedad civil. Por otro lado, las asociaciones corporativas surgidas de la sociedad civil se inscriben en el marco político del Estado, integrando unidades electoras del Parlamento.

Estas formas entrelazadas constituyen el signo de la originalidad de Hegel como pensador político. El liberalismo convencional de su tiempo separaba la esfera pública de la privada y limitaba el gobierno a las funciones instrumentales de garante de las libertades individuales. El vínculo entre ambas lo aseguraban las instituciones representativas, sustentadas por un sistema electoral estructurado a partir de censos de población y definido por calificaciones fundamentadas en la propiedad. En contraste, para Hegel, la vida política de la comunidad era, en su forma ideal, un campo de significado expresivo, en el cual la libertad subjetiva de los agentes individuales se traducía en una configuración objetiva común, la *Sittlichkeit* de la nación. Las corporaciones, entendidas como asociaciones ocupacionales, se convierten en las mediadoras naturales entre la sociedad civil y el Estado, en cuanto cuerpos colectivos, más que puntuales, y profesionales, más que residenciales. Hegel no rechazaba del todo las cualificaciones de la propiedad en la participación política, sólo que, para él, el *Gewerbe* (oficio) estaba por encima de la *Vermögen* (capacidad económica), y no al contrario.[15] La condición para un sufragio responsable no era la abstracta y aislada posesión de dinero, sino el seguir una llamada a un tiempo con otros. En esta concepción, el trabajo y la solidaridad se constituyen en escalones de significado hacia el sentido más elevado del Estado.

15. *W-7* (FD), § 310, pp. 479-480.

Si el mecanismo de las asociaciones corporativas fue concebido para remediar la atomización de la sociedad de mercado, la función de su contraparte –que Hegel llamaba las instituciones «policivas»– residía en controlar su polarización. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Hegel tenía una percepción muy marcada de la lógica de explotación y crisis sucesivas propia del capitalismo industrial temprano, los parámetros desiguales de acumulación de riquezas y superproducción en un lado del espectro social y el surgimiento de nuevos tipos de miseria y dependencia en el otro. Para ponerles un límite se requería algún tipo de regulación a las operaciones desenfrenadas de la economía –el sistema de necesidades–, con el propósito tanto de moderar las «peligrosas convulsiones» del mercado como de garantizar a cada miembro de la sociedad su «derecho a la supervivencia».[16] ¿Qué hacer al respecto? Si las autoridades reguladoras, o las clases más adineradas, proveyeran de un alivio directo a los pobres, socavarían la motivación para el trabajo; si les dieran empleo, exacerbarían la tendencia periódica a la superproducción. Hegel plantea incluso que la intervención social resulta necesaria para asegurar un mínimo de bienestar a cada ciudadano, pero advierte de inmediato su inaplicabilidad. La única solución al fenómeno de la pobreza masiva y la dependencia –las cuales, aparte de contradecir el principio mismo de la

16. *W-7* (FD), § 236, 240, pp. 385, 387. En sus textos de Jena de 1803-1804, la visión de Hegel del mercado tiene poco que envidiarle a la de Marx: «La necesidad y el trabajo se elevan a esta universalidad y crean así en una gran nación un inmenso sistema de comunalidad y dependencia mutua, una vida en la que la muerte se mueve dentro de sí, sacudiendo a diestra y siniestra ciega y elementalmente, exigiendo, como un animal salvaje, que continuamente se le reprima y controle de manera estricta.» *Gesammelte Werke*, vol. 6, Hamburgo, 1975, p. 324.

libertad subjetiva, generan una plebe desmoralizada que amenaza la estabilidad social– es la expansión en ultramar, la conquista de mercados y colonias en el extranjero, donde se puedan vender las mercancías sobrantes y se pueda establecer el exceso de población.[17] Los dilemas de la seguridad social se logran resolver al final sólo por medio del imperialismo.

Si el impulso de expansión se origina en la dialéctica de la sociedad civil, su organización sistemática es obra del Estado. Ahora bien, Hegel presupone una pluralidad de estados alineados unos contra otros en competencia externa, pero el principio que los rige es necesariamente particular, pues cada uno de ellos desarrolla su propia forma ética de vida: la *Sittlichkeit* de una comunidad cualquiera es específicamente suya, aunque resulte una sustancia extraña, una particularidad sin esencia, por así decirlo. Si bien Hegel utiliza con regularidad el término *Volk* (pueblo) y con no poca frecuencia el vocablo *Nation* (nación) para designar a los portadores de *Sitten*, el carácter nacional de sus estados parece en retrospectiva algo rudimentario. El nacionalismo, en el sentido romántico del término, no le inspiraba sino desprecio. No hay en todos sus escritos pasajes tan virulentos como en sus cartas sobre la *Deutschdumm*[18] de la Guerra de Liberación y las bufonadas patrióticas que celebraban el Congreso de Viena.[19] Tampoco le prestaba mayor importancia a la identidad étnica o a la continuidad lingüística, ni siquiera en su moderado disfraz iluminista: no deja de llamar la atención el poco interés que muestra por Herder. La idea de una «cultura» nacional en el sentido moderno le es ajena y el término ni siquiera aparece en sus obras.[20] Al culto religioso, en cambio, le concede más significado. Se ocupa de él en sus escritos tempranos sobre Grecia y no olvida mencionarlo en sus últimos estudios sobre Europa, donde el protestantismo y el catolicismo subsisten como la principal línea divisoria entre las naciones germánicas y las latinas. Pero, aunque sin ambigüedades consideraba la fe católica como una

17. *W-7* (FD), § 246, 248, pp. 391-393.

18. Éste es un juego de palabras que hace Hegel refiriéndose al *Deutschtum*, la germanidad, y cambiándole la terminación *-tum* por *-dumm*, tontería. *(N. de la T.)*

19. En 1813 escribía: «si por casualidad hay algún individuo liberado que ver, me pondré de pie». En 1814 decía: «según ciertos rumores, la época que seguirá al Congreso de Viena se verá preservada por una interesante idea artístico-literaria: la erección de una gran columna dedicada a la nación junto con un exhaustivo archivo nacional para la conservación de monumentos de la Alemania antigua y de reliquias patrióticas de todo tipo, incluyendo la *Canción de los nibelungos*, joyería imperial, los zapatos del rey Roger, capitulaciones electorales, cartas de libertad, grabados en madera de Durero, Norica y demás. Se construirá en un lugar tranquilo, para asegurar mejor su disfrute lejos del ruido del resto de la realidad (...). Todo el Congreso, sin embargo, concluirá con una gran ceremonia, una procesión a la luz de las antorchas, con el repicar de campanas y el tronar de cañones del "imperio último de la razón", en el cual el pueblo (*Pippel*) será pisoteado en el polvo. Tras el Pippel marcharán los pajes y sirvientes, y unos cuantos gatos domésticos amansados, como la Inquisición, la Orden de los Jesuitas y todos los ejércitos con sus distintos generales y mariscales principescos, todos nombrados y titulados». *Briefe von und an Hegel* [Cartas de y a Hegel] (ed. J. Hoffmeister), vol. 2, Hamburgo, 1953, pp. 14, 43.

20. Hay un bosquejo de «caracteres nacionales» en la sección antropológica de la *Enciclopedia*, similar al estudio que hace Kant en su *Antropología filosófica*, aunque menos halagüeño para los alemanes. Se les asigna, sin embargo, el rango humilde de las cualidades naturales del alma, anteriores al desenvolvimiento del espíritu libre: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enciclopedia de las ciencias filosóficas] III, *Werke*, vol. 10, Frankfurt, 1970, § 394 (Zusatz), pp. 63-70. De aquí en adelante referida como *W-10* (ECF).

restaba por superar en la era contemporánea,[21] ni siquiera tal distinción brinda un contenido real a la idea de la pluralidad legítima de las formas éticas de vida. Hay cierta lógica en esta aparente contradicción. Puesto que no hay lugar sino para una sola versión auténticamente racional a la vez, la variedad de estados nacionales se encuentra muy débilmente delineada en la visión hegeliana del mundo moderno. Los estadios de la historia forman una secuencia de principios naturales en los que se va cumpliendo el desarrollo del espíritu universal y cada uno de ellos corresponde a una nación, lo que le confiere, a su turno, «satisfacción, fortuna y fama». Tal nación pasa a ser «la *dominante* en la historia del mundo durante su época, *y sólo una vez en la historia puede desempeñar esa función*». Mientras goza de este «derecho absoluto», como portadora del espíritu universal, «los espíritus de las demás naciones no tienen derechos y, al igual que aquellas cuya época ya pasó, no cuentan en la historia universal».[22] Las *dramatis personae* de esta sucesión son significativamente más vagas de lo que sugieren las traducciones: Hegel utiliza el término *Volk* con una gama fluctuante de sentidos, abarcando desde pequeñas ciudades-estado hasta amplias civilizaciones. Cuando habla del mundo germánico, con el que concluye en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* su recuento acerca del progreso del espíritu, alude en ocasiones a la

21. *W-12* (FH), p. 535. Lukács enfatiza correctamente lo que significa en el Hegel tardío el desplazamiento del verdadero punto decisivo de la historia moderna de la Revolución Francesa a la Reforma; tal como él señala, la conclusión de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* sugiere que «un levantamiento sociopolítico del tipo que se dio con la Revolución Francesa era sólo posible y necesario en países en donde la Reforma no había logrado triunfar»: *The Young Hegel* [El joven Hegel], Londres, 1975, p. 458.

22. *W-7* (FD), § 345, 37, pp. 505-506.

mayor parte de Europa, a veces se refiere más bien a su región norte y en otras lo relaciona sencillamente con los países germanoparlantes. Esta indeterminación es síntoma de la aporía que introduce la multiplicidad de estados en la unidad de la razón, una vez realizada la idea de libertad. Filosóficamente hablando, la variedad sólo puede presentarse ahora como una contingencia desafortunada. Pero ya en los terrenos de la política, el realismo de Hegel no le permite tal proscripción: la alineación de poderes mayores y menores era característica de la organización existente en el mundo posnapoleónico. El resultado es la incoherencia. De una parte, «las naciones europeas constituyen una familia en razón del principio universal de su legislación, sus costumbres y su educación (*ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung*)», pero, de otra, cada nación conserva una individualidad particular «como ser-para-sí exclusivo», cuyo bienestar necesariamente choca con el de las otras, en conflictos que sólo pueden desembocar en guerras.[23] Esto imposibilitaba cualquier acuerdo para una paz duradera entre las diferentes naciones, como lo soñaba Kant, pues «siempre dependeria de voluntades particulares soberanas y, por lo tanto, seguiría afectado por la contingencia».[24] Las contradicciones entre los estados modernos, en otras palabras, no se disuelven en una universalidad más elevada. La historia es sólo la provincia del espíritu objetivo: el reino del espíritu absoluto no es otro que el de la religión y la filosofía.

23. *W-7* (FD), § 339, 322, pp. 502, 490: «La individualidad, como ser-para-sí exclusivo, aparece *como la relación [del Estado] con otros estados*, cada uno de los cuales es independiente respecto a los otros. Puesto que el *ser-para-sí* del espíritu verdadero tiene en esto su *existencia*, esta independencia es la libertad primaria y la dignidad suprema de una nación.»

24. *W-7* (FD), § 333, p. 500.

Aun cuando Hegel considera que el curso de la historia está sujeto al movimiento del espíritu, su sistema se extiende más allá del mundo empírico. Por eso mismo, no constriñe la historia tan estrictamente a la lógica del sistema. Un descenso en el nivel de la visión provoca una menor resolución en la imagen. Del pensamiento político de Hegel no se desprende un panorama inequívoco de su época. De hecho, cabe afirmar que cada uno de sus tres temas estructurales deriva en la incertidumbre. La realización de la libertad moderna requiere de un Estado que exprese la vida de sus ciudadanos, asegure su bienestar y sea conforme a la razón universal.

Éste es el programa de la *Filosofía del derecho*, pero Hegel no pudo desarrollarlo. La estructura corporativa, diseñada para subsanar la anomia del mercado y compensar la participación clásica en la ciudad, también estaba concebida para burlar formas más directas de sufragio y de gobierno parlamentario, cuyos principios se abrieron camino en la política europea durante los últimos años de la vida de Hegel. Él mismo reconocía que ninguna forma de regulación pública había logrado controlar las crisis económicas o la indigencia social. La expansión colonial y las guerras continentales podrían ceder el paso únicamente a un orden internacional de contingencia radical. Resulta interesante que Hegel, cuya visión de la época sugiere un fin de la historia estable, recurra justamente al lenguaje opuesto cuando se enfrenta a los resultados del devenir histórico. La Revolución de Julio en Francia desencadenó el tipo de liberalismo que él deploraba, «el principio atomístico que insiste en el poder de las voluntades individuales y que sostiene que todo gobierno debe emanar de su poder expreso». Pero no creía que esta turbulencia pudiera ser calmada fácilmente: «Así, la agitación y los disturbios [*Bewegung und Unruhe*] se perpetúan. De esta colisión, de este nódulo, de este problema se ocupa ahora la historia y ha de hallar su solución en el futuro.»[25] Cuando contemplaba la expansión de la miseria en el nuevo mundo industrial que lo rodeaba, usaba el mismo tono: «El surgimiento de la pobreza es en general una consecuencia de la sociedad civil, y como un todo se desprende necesariamente de ella (...); la privación toma de pronto la forma de una injusticia que se inflige sobre una u otra clase. La decisiva cuestión de remediar la pobreza resulta especialmente inquietante y atormentadora [*bewegende und quälende*] para las sociedades modernas.»[26] Asimismo, cuando descubre las relaciones mutuas entre los estados, Hegel enfatiza que no hay instancia alguna sobre la tierra que resuelva sus disputas, por lo cual los asuntos internacionales resultan por esencia inestables [*schwankend*]: «La visión más amplia de éstas abarcará la incesante agitación [*das höchst bewegte Spiel*] no sólo de la contingencia externa, sino también de la particularidad interna de las pasiones, los intereses, las metas, los talentos y las virtudes, la violencia, la injusticia y los vicios, que expone la totalidad ética misma –lo que puede llamarse la independencia del Estado– al reino de lo accidental.»[27] Poco antes de su muerte, Hegel escribía a su hermana: «Por el momento (...) estamos libres de todo disturbio; pero éstos continúan siendo tiempos de ansiedad, en los que parece tambalearse todo lo que anteriormente parecía sólido y seguro.»[28] No es el reposo, sino la turbulencia, la nota constante. Los términos recurrentes son

25. *W-12* (FH), p. 534.

26. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820* [Filosofía del derecho: Las lecciones de 1819-1820] (ed. Dieter Henrich), Frankfurt, 1983, p. 193 y *W-7*, § 244, p. 390.

27. *W-7* (FD), § 339, p. 503.

28. «*Wo alles zu schwanken scheint, was sonst für fest und sicher galt*» - *Briefe* [Cartas], vol. 3, Hamburgo, 1954, p. 329.

Bewegung y *Schwankung*. En un nivel más alto se ubica el orden del «pretor superior que es el Espíritu universal».[29] En el nivel inferior, el movimiento y la turbulencia persisten.

29. *W-7* (FD), § 339, p. 503.

No resulta del todo sorprendente, pues, que Hegel no fuera considerado en el siglo XIX un teórico del fin de la historia. Su reputación se identifica, comprensiblemente, con sus doctrinas más explícitas sobre la naturaleza, la lógica y la política. Fueron éstas las que se convirtieron en foco de controversia, incluso para un historiador tan profundo como Marx. La fuente original de lo que serían luego las ideas de la *posthistoire* se halla en otra parte, tal como lo muestra de manera cabal la exposición de Niethammer.[30] El filósofo que desarrolló una concepción coherente sobre el fin de la historia era alguien muy distinto. Antoine-Augustin Cournot, una de las mentes más extraordinarias de su época, aún espera que se le reconozca de la forma debida en la nuestra. Se le recuerda sobre todo, aunque no ampliamente, como uno de los precursores de la economía neoclásica. De hecho, sus *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* (1838) [Investigaciones sobre los principios matemáticos de la teoría de las riquezas] constituyeron el trabajo pionero de la teoría de precios moderna. En este libro no sólo elaboró la curva de demanda, que se convir-

30. Véase *Posthistoire*, pp. 25-29.

ió más tarde en un instrumento estándar del análisis marginalista durante la época de Jevons y Walras, sino que se anticipó a los modelos de la teoría de juegos de la competencia imperfecta, desarrollados en una época muy posterior por Neumann y Morgenstern. Este texto fundacional de la teoría formal del equilibrio se adelantó tanto a su época, que prácticamente fue ignorado por toda una generación, hasta ser reconocido como precursor por Walras. Cuando Marshall escribió sus *Principles of Economics* [Principios de economía], en la última década del siglo, aclaró que a quien más le debía era a Cournot, por sus ideas sobre las funciones interdependientes, aunque, por sorprendente que parezca, también pagó tributo a la influencia de Hegel en su pensamiento.[31]

Entre sus contemporáneos, sin embargo, Cournot fue considerado sobre todo el filósofo de las probabilidades y del azar. En 1843 se convirtió en el primer pensador en formular una teoría sistemática sobre la diferencia existente entre dos tipos de probabilidad que tradicionalmente se habían equiparado: la plausibilidad de la evidencia y la frecuencia estadística. Las llamó, respectivamente, probabilidad subjetiva o filosófica, y probabilidad objetiva o matemática.[32] Característica distintiva de su filosofía

31. «El genio de Cournot debe conferir una nueva actividad mental a todo aquel que pase por sus manos.» *Principles of Economics*, vol. I, Londres, 1890, pp. x-xi.

32. La contribución de Cournot al desarrollo de esta distinción no ha tenido el reconocimiento que merece en los tratados tradicionales de Keynes (*A Treatise on Probability* [Tratado sobre la probabilidad], Londres, 1922, pp. 282-84) y Carnap (*The Logical Foundations of Probability* [Los fundamentos lógicos de la probabilidad], Chicago, 1950, p. 186), pues a ellos les interesaba ante todo y de manera fundamental la lógica de la inducción. Con menos justificación aún, si se juzga bajo las leyes foucaultianas de la evidencia, es ignorado prácticamente del todo en el estudio mas histórico de Ian Hacking, *The Taming of Chance* [El control del azar] (Londres, 1989).

es la manera en que articuló estas dos formas de probabilidad. Para Cournot, la probabilidad subjetiva, que resultaba de la inducción, era la forma primaria de nuestro conocimiento del mundo. A diferencia de Mill, consideraba que no era la única, puesto que las matemáticas permiten certezas deductivas. La probabilidad objetiva, por otro lado, se inscribe en la naturaleza general del mundo como uno de los principios de las leyes de la casualidad. Mientras que, para la teología cristiana, el azar no era más que la voluntad divina disfrazada, y, para Hume o Laplace, meramente un nombre para designar nuestra ignorancia, para Cournot representaba una realidad positiva y completamente inteligible. En una definición famosa declara que los eventos casuales son aquellos que se producen por el encuentro de dos series causales independientes. Puesto que el universo no era el resultado de una sola ley natural, sino que evidentemente estaba gobernado por una variedad de mecanismos diferentes, había procesos regidos tanto por secuencias causales más o menos lineales, como por ocurrencias surgidas de la intersección de éstas. En ello estribaba la diferencia entre lo normal y lo aleatorio, ambos igualmente inteligibles: el contraste, por ejemplo, entre el movimiento de los planetas y el de los meteoritos, o entre las mareas y los glaciares. En donde se repiten las condiciones de eventos fortuitos, como en los casos típicos de los juegos de dados o de las bolas de color que se sacan de una urna, la probabilidad de cada uno de los diferentes resultados posibles se puede calcular matemáticamente, con lo que de lo casual surge un orden; de la contingencia, la probabilidad. Si las capacidades deductivas de la mente humana para obtener verdades matemáticas encuentran su correspondencia en las leyes numéricamente regulares del mundo físico, asimismo sus poderes inductivos de conjetura empírica, siempre sujeta a error, tienen

lo que se puede considerar como su contraparte en la distribución de las probabilidades naturales. La razón humana es la inteligencia que corresponde a la razón de las cosas.[33]

La formación científica de Cournot (su primera publicación versó sobre mecánica) y su interés por la estadística, su trabajo en modelos económicos y su prudencia epistemológica lo apartan de Hegel. En ciertos aspectos es una de las últimas grandes figuras del iluminismo francés, con su combinación de intereses matemáticos, filosóficos y sociales, pero a la vez pertenece a un mundo más moderno que el del idealismo alemán. Sin embargo, Cournot compartía ciertas ambiciones centrales y algunos de los supuestos de Hegel, tal como lo sugiere el título de lo que se podría llamar su *Enciclopaedia: Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* [Tratado sobre el encadenamiento de las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia]. Cournot pretendía unificar la filosofía del conocimiento y la filosofía de la historia en una sola teoría, en la que una exposición formal sobre el desarrollo ordenado de la razón –la concatenación de las ideas fundamentales que han producido las ciencias– sirviera de apoyo para un

33. Cournot formula por primera vez esta teoría en su *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* [Exposición de la teoría del azar y de las probabilidades]; París, 1843, § 40, p. 73. En cuanto a su distinción entre probabilidad matemática y probabilidad filosófica, véase § 18-20 y 231-233, pp. 35, 425-428. Cournot reformuló y amplió su argumento en algunas de sus obras posteriores; véase *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, vol. 1, París, 1861, § 57-68, pp. 89-108, en adelante referido como *TE*. Nueve volúmenes de la obra de Cournot han sido publicados en una edición moderna por la Librairie Vrin: *Œuvres Complètes*, París, 1973-1984, en adelante referidas como *OC*; véase *OC-1*, 1984, pp. 55, 29-30, 280-282; *OC-3*, 1982, pp. 60-71.

recuento sustantivo del desarrollo de la civilización, confiriéndole primacía al progreso de la mente humana. En este sentido, la filosofía de la historia de Cournot era tan conscientemente idealista como la de Hegel, a la que se contrapone. Pero el teórico de lo absoluto y el de lo probable tenían cada uno un relato distinto que contar. Cournot rechazaba expresamente cualquier concepción teleológica de la historia, del tipo que toma cuerpo en la sucesión hegeliana de los *Volksgeister*, esa «especie de épica en la cual unas pocas naciones élite desempeñan el papel de representantes de una idea»,[34] para no mencionar su rechazo a cualquier versión cíclica, al estilo de Vico, o a visiones de progreso indefinido, a la manera de Condorcet. Lo innovador en su filosofía de la historia consiste en lo que él llamaba una *etiología*: una investigación sistemática del tejido de las causas que componen el tapiz de la historia. La tarea de una investigación tal consiste en descubrir los complicados patrones de casualidad y necesidad en el desarrollo humano, distinguiendo entre hilos de «independencia» y de «solidaridad» dentro de su continuidad causal. Con la combinación de lo accidental y lo esencial, el curso de la historia no se mantendría como algo impenetrable a la explicación crítica. La estadística ya había mostrado cómo los eventos casuales, si se repetían con suficiente frecuencia, ofrecían resultados predecibles.[35]

34. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* [Consideraciones sobre la marcha de las ideas y los acontecimientos en el mundo moderno], vol. I, París, 1872, pp. 17-18; *Matérialisme, vitalisme, rationalisme* [Materialismo, vitalismo, racionalismo], París, 1875, pp. 235-236 (en adelante referidas como *CM* y *MVR*); *OC-4*, 1973, p. 19; *OC-5*, 1979, p. 136.

35. Kant, por supuesto, había bosquejado un recuento del desarrollo humano basado directamente en este modelo: «Los matrimonios, los nacimientos y las muertes no parecen estar sujetos a ninguna

Las experiencias históricas no podían repetirse de esta manera, pero la distinción entre contingencia y necesidad aún resultaba válida. Aquí, sin embargo, el contraste se presentaba entre eventos que ocurrían con la irregularidad de los hechos y procesos que traslucían la regularidad de las leyes. Los primeros de ninguna manera eran siempre triviales o efímeros: bien podían ser realidades por derecho propio, seguidas por una cadena indefinida de consecuencias, comparables con una configuración natural como aquella, por ejemplo, que le dio más tierra al hemisferio norte que al sur.[36] No obstante cuán significativa fuese, una secuencia causal de este tipo no resultaba más que accidental, mientras que el movimiento de las mareas de los océanos no lo es. La meta de una etiología de la historia era establecer la jerarquía de los distintos tipos de causalidad en el registro real de las sociedades humanas.

En la práctica se presenta un desplazamiento significativo en la ejecución que realiza Cournot de este programa. Estaba empeñado en conferirle al azar el papel que le

regla a partir de la cual se pueda calcular de antemano su número, pues la libre voluntad humana influye enormemente sobre ellos; no obstante, las estadísticas anuales de éstos en países grandes muestran que se hallan tan sujetos a leyes naturales constantes como los cambios climáticos, los cuales a su vez resultan tan inconsistentes que no es posible establecer de antemano su ocurrencia individual, pero no dejan en general de ayudar al crecimiento de las plantas, al flujo de los ríos y a otras funciones naturales de manera uniforme e ininterrumpida. Poco se imaginan los individuos, e incluso naciones enteras, que mientras persiguen sus propios objetivos, cada uno a su manera y con frecuencia en oposición a otros, están siendo inconscientemente guiados a lo largo del curso trazado por la naturaleza.» *Political Writings* [Escritos políticos] (ed. Hans Reiss), Cambridge, 1991, p. 41. Cournot, sin el cometido teleológico de Kant, quería tener aún más en cuenta la contingencia efectiva.

36. *CM-I*, pp. 1-9; *OC-4*, pp. 9-14.

correspondía en la maraña de los eventos. Pero paradójicamente tendía a mezclar dos tipos distintos de casualidad que se veían constantemente ilustrados en sus propios ejemplos: uno que podría llamarse puntual, el otro medial. En el primero, un evento poco frecuente ocurre por la intersección de dos cadenas causales no relacionadas; en el segundo, un evento recurrente presenta una gama de resultados impredecibles. Ésta es la diferencia entre el meteorito y la rueda de ruleta. En la definición formal de la casualidad hecha por Cournot, el énfasis recae sobre la idea de la *independencia* causal, haciendo caso omiso de la escala o la frecuencia del evento así causado; pero en el tratamiento histórico de aquélla el acento se marca sobre la noción de la *compensación* estadística, es decir, la manera como un gran número de pequeñas causas no examinables, dentro de parámetros fijos, pueden dar lugar a variaciones aleatorias que se anulan unas a otras, formando una distribución regular. El paso de la independencia causal a la compensación estadística se halla determinado por el criterio que utiliza Cournot para seleccionar los casos: la estabilidad de las consecuencias.[37] Esto es lo que une los paradigmas, de otra manera dispares, del desastre cósmico y de la mesa de juego. En la filosofía de la historia de Cournot, las contingencias que cuentan son aquellas que producen efectos permanentes, de duración o de repetición. De modo tácito, Cournot los equiparaba y asumía que su significado histórico era equivalente. En realidad, por supuesto, la permanencia –de cualquier tipo que sea– no representa una garantía contra la inconsecuencia: lo que dura más tiempo o sucede con más frecuencia no es necesariamente más importante para la sociedad. Pero la medida que utiliza Cournot para establecer el significado

37. Véase *CM-I*, pp. i-iii; *OC-4*, pp. 3-5.

de una causa por razón de la estabilidad de su efecto confiere una forma particular a sus escritos.

Pues el orden de las condiciones que determinan la sociedad humana sufrió una inversión básica en su recuento. En su exposición sobre los tiempos primitivos o antiguos, comenzaba el estudio filosófico de la historia, como es lógico, con los datos etnográficos de raza, lengua y creencia religiosa, consideradas éstas como las estructuras de mayor longevidad; luego pasaba a las instituciones jurídicas y políticas, y a continuación describía el sistema económico; por último presentaba el arte, la ciencia y la industria. En cambio, para la civilización moderna –que Cournot tomaba como la historia de Europa a partir del siglo XVI–, el mismo criterio fundamental imponía una secuencia opuesta. «Debemos darle un puesto de prioridad a lo que realmente constituye el sustrato de la civilización europea, a lo que en su desarrollo ha sufrido menos alteraciones o deterioros a causa de elementos de naturaleza más o menos variable, a lo que ha de tener un interés más duradero para las generaciones futuras. Nos ocuparemos antes de las ciencias positivas que de los sistemas filosóficos, y antes de éstos que de las doctrinas religiosas (...), tratando en último lugar aquello que se relaciona más directamente con la diversidad de orígenes, espíritu creativo y costumbres de las naciones que componen nuestra civilización europea; finalizaremos con visiones de los grandes eventos históricos en donde el azar tiene ciertamente un papel más importante que en otras, pero no hasta el punto de que tengamos que desesperar para encontrar trazas de orden y concatenaciones regulares.»[38] Las conclusiones resultantes para cada siglo, a partir del Renacimiento, en *Considérations sur la marche des idées et des evénements dans les temps*

38. *CM-I*, p. 35; *OC-4*, p. 30.

modernes, siguen este método: se abren con un recuento de la ciencia de la época, pasan a la filosofía y la literatura, siguen con la religión (siglos XVI-XVII) y la política, o la política y la economía (siglos XVIII-XIX), para finalizar con los asuntos internacionales. La jerarquía se mueve de lo perdurable hacia lo efímero. Es un orden que puede molestar a los lectores, según anotaba el mismo Cournot.

El libro termina con su declaración más enfática. Se desprende la Revolución Francesa de su secuencia cronológica y se entra a tratar más bien después, y no antes, del siglo XIX. Los propósitos de este experimento, explica Cournot, consistían en explorar hasta qué punto la historia de su propia época era el resultado de un proceso social generalizado en Europa, que de todas formas habría derivado en lo mismo, aun sin el levantamiento en Francia, y observar los efectos específicos de la Revolución.[39] Una historia filosófica sólo podía ser comparativa en el método y debía ser capaz de un razonamiento contrafáctico (en el que se pueda expresar lo que no sucedió, pero habría podido suceder, bajo condiciones diferentes).

En esta perspectiva, el estallido de la Revolución resultaba por cierto inevitable en Francia; dada la situación del *ancien régime*, no había en retrospectiva ninguna constelación plausible que hubiera logrado evitarlo. Pero su curso se vio afectado por accidentes: entre ellos, el fracaso de la huida a Varennes, sin la cual no habría sido posible fundar una nueva dinastía, y luego el «azar incomparable» de que ello fuese realizado por un genio militar y no meramente por un soldado de fortuna de corte latinoamericano;[40] además, su resultado definitivo no

39. *CM-I*, pp. iv-vi; *OC-4*, pp. 5-6.

40. *CM-II*, pp. 382-388, 402-403, 392-393; *OC-4*, pp. 513-518, 527-528, 520.

concordaba con sus muchas vicisitudes. Pues «el orden histórico en el que se desenvuelven causas y efectos no coincide de ninguna manera con el orden de importancia de las condiciones y los resultados que terminaron predominando, tal como lo concibe la razón y lo confirman los sucesos posteriores».[41] Los logros más duraderos de la Revolución Francesa fueron aquellos fundamentados en el trabajo científico: las innovaciones cosmopolitas de su sistema métrico. Les siguieron las formas legales, tal como las codificó Napoleón; luego, su racionalización de la administración civil, con la creación de los *départements*; y por último el concordato con la Iglesia. Fue muy poco lo que dejó, por otro lado, el teatro de sus episodios más espectaculares. Pues el legado político de la Revolución no fue otro que la inestabilidad endémica de los gobiernos franceses desde la Restauración; económicamente era más lo que había obstruido que lo que había acelerado el desarrollo industrial del país. En cuanto al continente en su totalidad, la Revolución Francesa, de hecho, más que promover, retrasó el progreso de la civilización europea hacia un orden internacional más racional en el siglo XIX. Dentro de este marco, se podría calificar como una perturbación aleatoria, sin la cual Europa habría alcanzado las mismas condiciones más rápida y menos dolorosamente.[42] Con la imperturbabilidad de este veredicto contrafáctico nos hallamos bien lejos del juicio que Hegel emitió en sus últimos años acerca de la Revolución: «Se ha establecido una constitución en armonía con el concepto de derecho, sobre el cual habrá de basarse toda legislación futura» – «Fue aquél un amanecer glorioso. Todos los seres pensantes

41. *CM-II*, p. 301; *OC-4*, p. 462.

42. *CM-II*, pp. 120-121, 246-247, 395-396; *OC-4*, pp. 346-347, 426-427, 522-533.

compartieron el júbilo de la época.»[43] Lo que para Hegel constituía un cambio en el lugar que ocupaba el hombre en el mundo político, similar al descubrimiento copernicano del heliocentrismo, para Cournot era comparable con una desviación en el curso de un planeta que gira alrededor del sol.

Esto no le impidió a Cournot afirmar también que la Revolución era tal vez la última página de la historia épica que la humanidad podría escribir. Pues su etiología de la Europa moderna se inscribe, como un segmento detallado, dentro de un programa teórico mucho más amplio. El desarrollo global de la especie se caracteriza por una secuencia de tres fases, que dividen el tiempo social en la tierra. En las sociedades primitivas no se encuentra un orden de los eventos públicos que pueda constituir una historia propiamente dicha; la vida social es el producto de impulsos instintivos, cuyo actuar es, en esencia, ciego; la serie de los hechos representa un dictado del azar. Los registros de la humanidad en este estadio de la prehistoria ostentan como máximo la forma de anales arbitrarios, un conjunto de curiosidades, calamidades o prodigios sin más relación entre sí que la sucesión temporal. Con el surgimiento de la civilización, la vida instintiva se ve paulatinamente más sujeta a la guía o al control de las ideas, surgen líderes capaces de dirigir a las masas, se fundan religiones y estados, los imperios entran en guerra, se desarrollan las artes y las ciencias. El curso de los eventos comienza a adquirir un orden inteligible, sobre el cual puede escribirse un relato conectado, dominado por héroes y poetas, legisladores y profetas,

43. *W-12*, p. 529: «Nunca desde que el sol se levantó en el firmamento y los planetas giraron alrededor suyo se había percibido que la existencia humana se centrara en su cabeza, es decir en su pensamiento, a partir del cual construye el mundo de la realidad.»

cuyos principales campos de acción son la política y la religión. El terreno de la casualidad se cruza con el del propósito, dando lugar a una causación social, donde se mezcla inextricablemente la contingencia con la necesidad. En el curso de su desarrollo, la civilización, sin embargo, somete cada vez más dominios de la existencia social a la organización racional. Tiende, como se puede ver ya, al advenimiento de la tercera condición de la humanidad, que se podría llamar poshistórica. En este estadio, el sistema social sería casi tan regular y predecible como un sistema natural, en la medida en que los principios económicos se convierten en la fuerza dominante que informa la vida colectiva, declina la grandeza individual, crece el consumo popular y la política cede terreno a la administración.

En este «estadio final» de la civilización, «la sociedad tiende a asumir, como un panal de abejas, un patrón prácticamente geométrico».[44] Las acciones humanas se integran tan estrechamente en el conjunto de los mecanismos sociales interconectados que ya no presentan la variedad de incidencia e invención de una historia genuina: los movimientos de la estructura resultante sólo alimentarían el tipo de boletín de una gaceta oficial. Cuando la historia llega a su fin, el reino de la necesidad triunfa sobre el azar.

En un siglo en el que se plantearon tantas filosofías de la historia, la de Cournot sobresale por la originalidad de su esquema. Su formación científica fue, por supuesto, lo que más la influyó. El esquema general está inspirado claramente en la trayectoria del mundo natural, tal como había sido establecido por los avances de la época. El

44. *TE-II*, § 541, p. 342; *OC-3*, p. 484. Todo el argumento se halla expuesto en *TE-II*, § 528-546, pp. 324-353, y reformulado en *MVR*, pp. 227-235; *OC-3*, pp. 475-490, y *OC-5*, pp. 131-135.

cosmos se había desplazado de un estadio inicial caótico, sin formas regulares ni leyes, a través de un período de génesis, en el que aparecieron los elementos de un orden emergente, hasta un estadio final de estabilidad, de duración indefinida. Dentro del sistema solar mismo, que ejemplificaba esta curva, la historia de la tierra repetía esta trayectoria: de una masa informe, pasaba por convulsiones violentas a la tranquila regularidad de la época cuaternaria, que ahora disfrutamos; a su vez, la evolución de la vida sobre la tierra reiteraba este mismo movimiento, alcanzando un equilibrio biológico entre las especies en competencia, al término de su desarrollo.[45] La etiología de la historia humana de Cournot deriva su inclinación analítica hacia la permanencia, así como su tendencia esquemática, del prestigio de este tipo de analogías naturales. Pero si su diagnóstico de un futuro poshistórico se hubiera apoyado sólo en éstas, habría resultado la especulación más frágil y convencional de la época. Su fuerza particular procede del área en la que Cournot era una autoridad. El paradigma básico que inspiró esta visión de una condición humana estabilizada era el equilibrio del mercado, de cuyos mecanismos de conformación de precios Cournot fue pionero. Él mismo manifestó perentoriamente que «la idea económica, el principio utilitario» lo «impregnaba todo» en el mundo contemporáneo, definiendo el nivel de organización social.[46] Las regularidades estadísticas del mercado constituían el modelo de predominio de la necesidad por encima del azar, del orden racional por encima del impulso vital. «El economista concibe el cuerpo social en un estado de división y, por así decirlo, de extrema

45. Véase *TE-I*, § 194, pp. 305-306; *OC-3*, pp. 185-86; *CM-I*, pp. 20-22; *OC-4*, pp. 21-22.
46. *TE-II*, § 619, pp. 464-465; *OC-3*, p. 552.

pulverización, en donde todas las singularidades de la organización y de la vida individual se compensan y cancelan unas a otras. Las leyes que descubre, o cree descubrir, son las de un mecanismo, no las de un organismo vivo.»[47]

Atomización, pulverización: Hegel y Cournot usan términos similares cuando se ocupan del mercado. Pero lo que para uno era un sistema subordinado dentro de la configuración de la modernidad, se convierte para el otro en una realidad dominante, la que define la modernidad como el fin de la historia. ¿Cuál era la actitud política de Cournot respecto al estadio final, tal como él lo preveía? También aquí impacta su independencia intelectual. Cournot previó como característica de esa época futura «la nueva idea de una administración de los intereses sociales, independiente de las formas políticas», que «podría compararse con una ciencia o una industria capaz de aumentar su grado de perfección».[48] Pero no sentía el entusiasmo tecnocrático de Saint-Simon. Ni, por otro lado, expresó un aborrecimiento romántico por la uniformidad y la simetría mecánicas de la sociedad que predijo. Cournot no se asocia al rechazo vehemente propio de una larga tradición de *Kulturkritiker* (críticos de la cultura). Sus comentarios sobre el futuro poshistórico acusan un tono curiosamente distante. Su educación había sido católica y conservadora, pero su visión y su profesión eran las de un científico.[49] Esta combinación producía un tipo peculiar de temperamento, equilibrado aunque con cierto toque de melancolía. La civilización que se hallaba progresivamente en camino implicaba la victoria de los principios racionales y generales sobre las energías vitales espontáneas. Esto traía consigo muchas desventajas, pero también algunas ventajas: «En algunos casos un empeoramiento, en otros un perfeccionamiento de las condiciones de la humanidad.»[50] El estadio final sería uno en el que «la historia, absorbida por la ciencia de la economía social, terminaría como un río cuyas aguas se dispersan (para beneficio de la gran mayoría) en una miríada de canales de irrigación, perdiendo lo que alguna vez fueron su unidad y su grandeza imponentes».[51] Que el mundo de la épica se viera sustituido por el mundo de la gaceta reportaría bienestar y seguridad, aunque al mismo tiempo implicara anonimato y apatía.

Pues si la modernidad era un producto del desarrollo europeo, lo que ocultaba más allá ya se había visto prefigurado por la experiencia asiática. A diferencia de Hegel, la visión de Cournot sobre la dirección de la historia universal no era exclusivamente occidental. Durante siglos, la civilización china había formado un registro paralelo al europeo, semejante en sus logros pero diferente en cuanto a sus valoraciones. Mientras que las sociedades occidentales se habían dedicado a la glorificación de ideales sucesivos –fe, patria, libertad–, el realismo chino formaba instituciones sociales para el perfeccionamiento

47. *MVR*, p. 219; *OC-5*, p. 46.

48. *TE-II*, § 337, p. 29; *MVR*, p. 227; *OC-3*, p. 311, y *OC-5*, p. 131.

49. Cournot podía mostrarse igualmente desapasionado respecto al futuro de su propia fe. La creencia cristiana había sido sinónimo de la civilización europea y se podía decir que ninguna religión existente la reemplazaría jamás, ni ninguna nueva la seguiría. Pero, «objetivamente, la ciencia y la religión no tienen nada en común» y no era posible descartar que algún día Europa sorprendiese al mundo con su ingratitud y su divorcio del cristianismo. Si esto llegara a suceder, «la humanidad entraría en una nueva fase; Dios en persona se retiraría de las sociedades humanas, abandonándolas a las leyes de sus mecanismos naturales, lo cual forma parte de sus designios». *TE-II*, § 589-593, pp. 416-421.

50. *TE-II*, § 332, p. 22; *OC-3*, p. 307.

51. *TE-II*, § 543, p. 345; *OC-3* p. 486.

físico y moral de sus individuos, pues su valor se centraba en la utilidad de los hombres. Fue en China, y no en Europa, donde surgieron los principios de administración racional e invención industrial, que en Occidente prevalecieron mucho más tarde, después que las energías heroicas de su período propiamente histórico florecieron y se marchitaron.[52] Mientras que para Hegel «la tierra constituye una esfera, pero la historia no describe círculos a su alrededor»,[53] Cournot vislumbraba que las civilizaciones europea y china convergirían cuando los movimientos migratorios de sus respectivas poblaciones establecieran contacto sobre las costas americanas del océano Pacífico, en un orden poshistórico compartido.

El fin de la historia de Cournot muestra un destino más terrestre que el de Hegel. Pero al mismo tiempo, por lo que no tiene el trasfondo de un movimiento más elevado en el espíritu absoluto, resulta menos categórico. Cournot se esforzó por recalcar que, si bien la civilización tendía hacia un estadio final, probablemente nunca «lo alcanzaría en todo su rigor».[54]

Entre tanto, persistían los problemas con los que había luchado Hegel: el mercado, el Estado, el orden internacional de la época. Cournot, por supuesto, captó mucho más profundamente la lógica estructural del mercado. El economista que previó la revolución neoclásica no era, sin embargo, un teórico del *laissez-faire*. En sus *Recherches* insistía en que los valores de cambio y los de uso no sólo eran distintos, sino que podían llegar a ser incompatibles: la destrucción de la cosecha de especias en las Indias orientales, que llevaron a cabo los holandeses, fue «un acto de codicia egoísta, evidentemente opuesta a los intereses de la sociedad», pero «este sórdido acto de destrucción material es una creación real de riqueza, en el sentido comercial de la palabra», el único sentido en que se puede hablar de valor en la economía política.[55] Cournot consideraba que era posible alcanzar precios de equilibrio en condiciones de monopolio o duopolio, así como de competencia perfecta, y no era verdad que el libre comercio sin restricciones produjese beneficios siempre para una nación. La falta de trabas en la persecución de los intereses privados no implicaba necesariamente el bienestar público, tal como lo demostraban los estragos de la deforestación o los desastres del tráfico de opio: el orden preordenado por la mano invisible no era más que una ilusión. El principio del *laissez-faire* se justificaba sólo allí donde la complejidad de variables fuera tan grande que no resultase posible calcular las consecuencias de una intervención. Esta racionalidad negativa bien podría valer para muchos casos como una especie de regla pragmática. Pero no era un axioma científico, y la regulación del mercado, ya fuese en la frontera o en casa, parecía preferible en otros casos. Cournot no sentía una confianza moral en el mercado mucho mayor que la de Hegel.[56]

52. *TE-II*, § 563-574, pp. 380-85, en especial 391-392; *OC-3*, pp. 505-514, 511-512. Cournot consideraba que China no había tenido una fase histórica heroica, *TE-II*, pp. 394-395; *OC-3*, p. 513.

53. *W-12*, p. 134, pues «la historia del mundo se traslada de Oriente a Occidente, siendo Europa de plano su fin y Asia su principio». Ésta es una de las pocas ocasiones en que Hegel sí utiliza la palabra *Ende* para referirse a la historia, pero en un sentido espacial: el espíritu del mundo no va a regresar al punto de origen.

54. *TE-II*, § 543, p. 344; *OC-3*, p. 485.

55. *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* [Investigaciones sobre los principios matemáticos de la teoría de las riquezas], París, 1838, § 3, pp. 6-7, en adelante referido como *RP*; *OC-8*, 1980, p. 10.

56. *RP*, § 87-94, pp. 173-196; *TE-II*, § 477-482, pp. 250-259; *OC-8*, pp. 113-125 y *OC-3*, pp. 433-437.

Puesto que comprendía mejor la dinámica del mercado, no cayó, como Hegel, en la suposición de que las corporaciones podían servir como agentes reguladores. Tan sólo el Estado podía asumir esta responsabilidad. Dentro de su estructura, pensaba Cournot, la administración se hacía cada vez más importante: desde su burocracia se ejercía siempre una presión intervencionista. Cournot, quien pasó buena parte de su carrera como empleado gubernamental bajo un régimen (el del Segundo Imperio) en el que los funcionarios públicos adquirieron un poder inusual, sentía gran aprecio por tal administración, sin convertirla, con todo, en una categoría universal. Su hostilidad frente a la democracia representativa no era menos marcada que la de Hegel. Pero en Francia, donde Cournot presenció tres revoluciones de tenor cada vez más radical, ninguna alternativa estatal gozaba de crédito. Como resultado, su teoría política presenta agudos contrastes con la de Hegel. La libertad dejó de ser el ideal central de la vida humana. La experiencia había demostrado que perdía importancia para los hombres del siglo XIX: «La libertad política, que alguna vez inspiró tan generosos sacrificios y tan nobles impulsos, no será un objeto de veneración tan sagrado para las generaciones futuras.»[57]

El poder no se podía sustentar en la razón. El contrato social no era más que un mito, y la soberanía popular, una quimera. El sufragio universal y el poder hereditario parecían igualmente irracionales como principios. La representación política constituía una práctica tan subjetiva como la representación artística –había tantas variantes de aquélla como del arte de hacer retratos–. Si la administración obedecía intereses, el gobierno, en última instancia, reflejaba pasiones. No resultaba factible una cons-

57. *TE-II*, § 462, p. 230; *OC-3*, p. 422.

trucción racional de la soberanía: ésta podía afirmarse tan sólo en la religión, la tradición o la fuerza.[58] El escepticismo corrosivo de tal doctrina sólo se veía mitigado por la aseveración de que las pasiones políticas, aunque nunca del todo extinguibles, se apaciguaban a medida que la civilización industrial progresaba. El contraste entre esta desencantada visión de la autoridad pública y la idea del Estado como realización de la libertad muestra, entre otras cosas, la distancia entre los dos imperios bajo los cuales fueron planteadas.

Si, para el filósofo alemán, Napoleón podía representar la *Weltseele* a caballo en Jena, para el francés, poco antes de la expedición mexicana, su sobrino no era mucho más que un pedestre *pis-aller*.[59] Una década más tarde, en medio de las ruinas del Segundo Imperio, Cournot reflexionaba sobre las relaciones internacionales de su tiempo. En él percibía el mismo tipo de antinomia presente dentro de cada Estado. El avance de la industrialización que creaba instituciones sociales y políticas cada vez más uniformes en Europa, no abolía, sin embargo, las diferencias étnicas y culturales entre las naciones, cuando no adquirían éstas una mayor importancia subjetiva para los pueblos afectados, ya no porque necesariamente se ahondasen, sino porque, aun mínimas, tales diferencias les brindaban cierto consuelo respecto a la comunalidad cada vez más amplia en la que se veían inmersos. Las identidades étnicas imprimieron fuerza al principio de nacionalidad dentro de la política contemporánea, en

58. *TE-II*, § 465-467, pp. 233-236; *CM-II*, pp. 276-277; *MVR*, pp. 220-224; *OC-3*, pp. 423-425; *OC-4*, pp. 446-447; *OC-5*, pp. 127-130.

59. Véase el comentario que clausura las memorias de Cournot, escritas en 1859: «si era necesario que hubiese un dictador después de 1848, era más probable que el sobrino de Napoleón fuese capaz de mantener las masas bajo control que cualquier otro advenedizo». *Souvenirs* [Recuerdos], París, 1913, pp. 254-255.

la que los estados continuaban alineados unos contra otros en el tradicional equilibrio de poder y no se concebía un árbitro neutral que mediara entre ellos. ¿Sería posible que el cosmopolitismo de las condiciones modernas primase a la larga sobre los patriotismos rivales del continente? ¿Acaso se podría hablar algún día de los Estados Unidos de Europa federados? Solamente, respondía Cournot, si se verificaba una transformación posterior de la sociedad comparable con los cambios que pusieron fin al feudalismo.[60]

Ésta era, por supuesto, una idea que compartían –en sus propios términos– los socialistas. Si la nueva cultura científica del siglo creó esa gran diferencia de contextos intelectuales que separaba a Cournot de Hegel, el surgimiento del socialismo como una amenaza para el orden constituido encarnaba la gran línea divisoria entre sus mundos. Cuando Cournot se planteó el interrogante clásico de los compatriotas de su generación –¿se «acabó» ya la Revolución Francesa?–, arguyó, afectado como estaba por los primeros momentos de la Comuna, que la estaba reemplazando otro tipo de revolución, una guerra social de dimensiones europeas que asumía una forma explosiva con la Primera Internacional.[61] De todas las reflexiones en la obra de Cournot que anticipan problemas futuros, ninguna muestra tanta clarividencia como las concernientes al desafío revolucionario del movimiento obrero. Lo penetrante de su visión procede, sin duda, de la proximidad de rasgos entre su propia concepción de un futuro poshistórico y los elementos de la cultura socialista de su época. Su propia crítica a un libre mercado sin impedimentos sugería, incluso entonces, un problema teórico.

60. *TE-II*, § 543, pp. 345-346; *CM-I*, pp. 227-230; *CM-II*, pp. 289-290; *OC-3*, p. 486; *OC-4*, pp. 152-153 y 453-455.

61. *CM-II*, pp. 414-420; *OC-4*, pp. 534-538.

Si bien la regulación de la economía por parte del Estado parecía en principio admisible e incluso deseable, ¿hasta qué punto debería extenderse? ¿No podía su lógica interior conducir, digamos, a un control público de los bosques y de la tierra cultivable, en beneficio de un mejor aprovechamiento o de una mayor producción? «Esto conduciría», argumentaba Cournot en 1861, «directamente a lo que hoy en día se llama *socialismo*, la bandera de una nueva secta, a la que todo el mundo teme, no sin razón, pues pone el dedo en las llagas de la sociedad».[62]

Económicamente, las tarifas aduaneras parecían de hecho –en contra de lo que pensaba Smith– perfectamente razonables, pero ¿cómo controlar entonces que los trabajadores no entraran a discutir tanto la validez de las medidas de protección como incluso las leyes de redistribución, con el argumento de un beneficio común para un mayor número de individuos? La competencia industrial moderna provocaba inevitablemente crisis periódicas de superproducción; la acumulación de capital inducía a la concentración de riqueza; el progreso tecnológico repercutía en el desempleo masivo. En estas condiciones de frecuente y aguda zozobra social, el eterno conflicto entre ricos y pobres, que siempre había puesto en peligro la salvaguardia de la propiedad, mostraba una nueva dimensión amenazadora. Pues ahora surgía la idea de un nuevo orden social que distribuiría equitativamente los frutos de la naturaleza y de la industria, con un elevado volumen de producción y a la vez una reducción del tiempo de trabajo para todos. En el siglo XVIII se hicieron comunes los planes utópicos, pero sólo como sueños aislados sin resonancia social. Fue característico del siglo XIX que tales utopías adquiriesen la fuerza de una aspiración masiva en los nuevos centros obreros de

62. *TE-II*, § 481, p. 258; *OC-3*, p. 437.

las grandes ciudades, promovidas por las presiones niveladoras del sufragio universal.[63].

¿Qué probabilidades tenían de realizarse? Cournot consideraba que, políticamente, una revolución proletaria bien podía eliminar el capitalismo. Pero suscitaría una enorme resistencia campesina cuando comenzara a exigir tributos sobre la tierra, lo cual podría llevarla al fracaso. Desde el punto de vista económico, sin embargo, era bastante probable que el socialismo se construyese más o menos según los parámetros que sus teóricos trazaban para un Estado particular; muchas tendencias objetivas apuntaban a ello. Más todavía, aunque fuese posible establecer una economía socialista dentro de los límites de una nación, ésta sucumbiría inevitablemente a las presiones del ambiente del exterior. Más allá de cuán autoritario fuese su Estado o vigilante su policía, tal sistema no podría resistir las fuerzas de la competencia comercial ejercida desde fuera. Incluso sus mejores propósitos –por ejemplo, el deseo de proteger los recursos naturales contra la explotación descarada– se volverían en su contra en el comercio exterior. El mercado mundial no era tan sólo un sistema de intercambio de artículos: los factores de producción dentro de él también se hallaban sujetos a cierta movilidad. Esto incluía a los individuos mismos, quienes no podrían mantenerse indefinidamente recluidos dentro de las fronteras de un Estado y, lo que es más, dentro de ideas o instituciones: aquellas que en la práctica probaran ser más eficientes prevalecerían sobre cualquier frontera, por más cerradas que fuesen.[64] Las barreras de protección que debería erigir una economía socialista frente al mundo exterior constituirían una señal de su debilidad y la arruinarían.

63. *CM-II*, pp. 250-256; *OC-4*, pp. 429-433.

64. *CM-II*, pp. 258-260; *OC-4*, pp. 434-435.

Su pronóstico sobre el destino del comunismo es notable. Pero no por ello Cournot se sentía tranquilo, pues, dentro del capitalismo como tal, ciertas tendencias incidían contra el principio de libertad económica. La progresión de la deuda en la escala de las obras públicas, la absorción de una cuota mayor de los beneficios sobre el capital por parte del fisco y de la deuda pública, el aumento paulatino de la carga impositiva, las subvenciones estatales a la seguridad social, la legislación sobre las condiciones de trabajo, la asociación de las organizaciones obreras, ¿no parecía todo esto propiciar una suerte de socialismo gradual, aunque restringido? ¿O, en todo caso, imponer una pauta en la distribución de la riqueza distinta a la resultante de las solas leyes de equilibrio económico únicamente?[65] Cuando escribió su última obra, *Revue sommaire des doctrines economiques* [Revisión sumaria de las doctrinas económicas], Cournot ya había leído a Marx y se preocupaba cada vez más por defender la función socialmente benéfica del capital. Aun cuando la propiedad privada, las herencias y la desigualdad no se abolieran en su integridad, la tendencia a la intervención y la redistribución estatales podía incluso desestimular la actividad económica individual hasta el punto de que un socialismo «disfrazado» ejerciera los mismos efectos depresivos que uno de tipo «sistemático».[66]

Las reflexiones de Cournot sobre los procesos que conducen hacia una democracia social, mucho antes de que existiera nada semejante, tienen casi la dimensión de

65. *CM-II*, pp. 256-258; *OC-4*, pp. 433-434.

66. *Revue sommaire des doctrines economiques*, Paris, 1877, pp. 323-325, en adelante referido como *RS: OC-10*, 1982, pp. 176-177. Significativamente, la imagen del panal de abejas se asocia aquí no con la sociedad poshistórica definida en el *Traité*, sino con el socialismo. El impacto de la Comuna, que desestabilizó la perspectiva última de Cournot, puede compararse con el efecto de la Revolución de Julio sobre Hegel.

un presentimiento teórico: son presagios del tipo de los de Hayek, que cobran cuerpo *ante diem*. Si bien Cournot temía ese panorama, nunca creyó que las severas fórmulas del liberalismo económico constituyesen un antídoto efectivo. Los mecanismos de mercado no implantaban un orden evolutivo de por sí: la autoridad gubernamental se mantenía como el único *arche* concebible en las vastas sociedades modernas, su más esencial «principio de coordinación interna».[67] El *laissez-faire* puro era tan racional en la economía como lo sería en la medicina. «La causa de la propiedad no debe confundirse con la de la libertad económica, ni la idea del socialismo con la de la regulación.»[68] Quizá no sea descabellado afirmar que las ideas de Cournot prefiguran el mercado social de una Democracia Cristiana más reciente. Pero sus reservas respecto a la lógica global del liberalismo económico sin restricciones se extendían más allá de sus consecuencias sobre la solidaridad nacional. Suenan impresionantemente contemporáneas. ¿Qué va a pasar con los recursos naturales limitados a todo lo ancho del planeta, si se saquean sin límite con miras sólo a los beneficios del momento? Las desastrosas consecuencias de la deforestación ya saltaban a la vista: el hombre era sólo un «concesionario del planeta» respecto a muchas otras cosas más, incluso sus combustibles fósiles. ¿Cuál es la responsabilidad de una generación frente a las sucesivas, en cuanto a su bienestar?; ¿cómo definir la distribución óptima de los recursos entre ellas?[69] A su vez, el progreso tecnológico podría

67. *RS*, pp. 264-265; *OC-10*, pp. 145-146.

68. *RS*, p. 317; *OC-10*, p. 173.

69. *TE-II*, § 477-479, pp. 250-255; *CM-II*, pp. 239-240; *RS*, pp. 302-303; *OC-3*, pp. 433-435; *OC-4*, pp. 421-422. Las últimas preguntas plantean preocupaciones que sólo recientemente se han elevado a su completa dignidad filosófica en obras como la de Derek Parfit, *Reasons and Persons* [Argumentos y personas].

con el tiempo conducir a una mayor sustitución del trabajo personal por el de la máquina, cumpliendo el sueño (quizá ominoso) de Bacon de que todas las fuerzas naturales serían esclavas del hombre. ¿Cómo lidiar, entonces, con las repercusiones de la disminución del empleo, tanto en cada país como globalmente?[70] Por último, pero no menos importante, ¿qué pasaría con el orden económico internacional impuesto por la acumulación incontrolada de capital? ¿No generarían los mecanismos de competencia global una jerarquía racial, condenando a sociedades y pueblos con ventajas comparativamente menores a una injusta y apabulladora inferioridad? Tales eran las inquietudes que Cournot le confió a Walras en vísperas del surgimiento de la teoría del equilibrio general.[71]

Paradójicamente, no obstante todas sus diferencias, el legado de Cournot acusa el mismo tipo de dislocación tácita que el de Hegel entre la visión filosófica y la observación social, entre la perspectiva de un cierre histórico y la vislumbre de un desgarramiento político.

70. *RS*, pp. 292-299; *OC-10*, pp. 161-164.

71. «Tiemblo al pensar que sus curvas de "utilidad intensiva y extensiva" lo conducirán al puro *laissez-faire*, es decir, en las economías nacionales, a la deforestación del globo, y, en la economía internacional, a la sofocación de las razas plebeyas por parte de las privilegiadas siguiendo la teoría de monsieur Darwin.» Walras, quien estaba buscando obtener el apoyo de Cournot para la recepción de sus propias obras en París, se apresuró a contestar: «En cuanto a las consecuencias remotas del "*laissez-faire* puro" que usted vislumbra a partir de mis premisas, otórgueme, señor, un poco más de tiempo y confianza y ya verá usted que sabré cómo evadirlas.» *Correspondence of Léon Walras and Related Papers* [Correspondencia de León Walras y documentos afines], vol. 1, ed. William Jaffé, Amsterdam, 1965, pp. 332, 336: un intercambio penetrante también en otros aspectos. Estos mismos temas los trata Cournot también en su tratado principal; véase *TE-II*, § 480, p. 225; *OC-3*, pp. 435-436.

Hacia finales del siglo, el ambiente cultural había cambiado. Como bien anota Niethammer, se estaban revisando las concepciones de progreso de cualquier tipo. Nietzsche, su voz más influyente, atacó justamente las dos versiones de desarrollo histórico que Hegel y Cournot habían presentado. En *Uso y abuso de la historia*, la filosofía hegeliana se ve reducida a una variante de la «historia de anticuario», pero del tipo más peligroso, pues, en lugar de inculcar una modestia petrificante ante el pasado, la dolorosa conciencia del epígono, había promovido la desvergonzada ilusión en los alemanes de que ellos eran la cumbre de la especie: «La creencia de que se es un recién llegado en el mundo resulta siempre dañina y degradante; pero debe parecer aterradora y devastadora cuando eleva a este recién llegado al nivel de una deidad, con un diestro giro, convirtiéndolo en el verdadero significado y en el objeto de toda creación pasada, y presenta su miseria consciente como la perfección de la historia universal.» Con la debida exactitud, Nietzsche acusa a Hegel no tanto de no haber proclamado el fin de la historia, como de *no* haber sacado tal conclusión a partir de su sistema, dejándoles a sus sucesores la presunción de hacerlo: «Para Hegel, el estadio final y más elevado del

proceso mundial se presentó en el momento de su época berlinesa. Debió decir que cuanto le sucedió tenía que ser contemplado como una especie de coda musical del gran rondó histórico o, más bien, como algo superfluo. No lo dijo y por eso sembró en una generación saturada por su influencia un culto por el "poder de la historia" que prácticamente convierte cada momento en una pura contemplación maravillada del éxito, en una idolatría de lo Presente.»[72] Una década más tarde, Nietzsche trazó el famoso cuadro de un fin muy distinto, producto de la industria moderna y la democracia, una «época en la que el hombre ya no lanzará la flecha de su nostalgia por lo que está más allá del hombre» y «la tierra se habrá vuelto pequeña» sin trabajo ni peligros, desigualdad o soledad, gobierno o pasión: un mundo de «pulgas» humanas, que perduran indefinidamente, el de los últimos hombres. «Tienen sus pequeños placeres para el día, y sus pequeños placeres para la noche pero cuidan su salud. "Hemos descubierto la felicidad", dicen los últimos hombres, y parpadean.»[73]

Nietzsche, por supuesto, no sabía de la existencia de Cournot, quien estuvo intelectualmente tan aislado en su época como el mismo Nietzsche en la suya. A diferencia del gran pensador alemán, el francés no obtuvo nunca un reconocimiento póstumo amplio. Pero en las universidades de la Tercera República no lo olvidaron, pues el medio intelectual de las incipientes ciencias sociales, con su tendencia racionalista y su atención por las cuestiones que planteaba la integración social, encontró afinidades

72. *Werke* III/1 (ed. Colli-Montinari), Berlín, 1972, pp. 303-305.

73. *Werke* VI/1, Berlín, 1968, pp. 12-14; *Así habló Zarathustra*. La metáfora de los insectos es más degradante que la del panal: en la visión poshistórica de una sociedad de simetría y utilidad, la esfera de los *Lüstchen* (pequeños placeres íntimos) universales se convierte en el estadio final de la humanidad, «el más despreciable de todos».

con él. En la Belle Époque se le rindió un tributo tardío con un número especial de la revista académica más importante del momento y una extensa monografía sobre su pensamiento. Este interés se extendió al período de entreguerras. Entonces, por primera vez un joven filósofo, Raymond Ruyer, se ocupó por extenso de sus visiones sobre la estabilidad poshistórica. De hecho, la ontología de éste fue considerada como una modernización del trabajo de Cournot. En su sobrio y esmerado estudio, *L'avenir de l'humanité d'après Cournot* [El porvenir de la humanidad después de Cournot], señala desde un principio la semejanza entre los pronósticos de Cournot y los recelos de Nietzsche.[74] Pero, como Ruyer lo redactó en 1929, se preguntaba si las recientes turbulencias del bolchevismo y del fascismo no contradecían las expectativas de Cournot acerca de que las energías políticas declinarían en cuanto la norma de la administración impersonal, en boga, se afianzara. Así todo, como aquéllos eran regímenes políticos guiados por un solo partido, que suprimían el debate político y aspiraban a un control íntegro de la vida social y económica, Ruyer sospechaba que su destino acaso fuese, irónicamente, el tipo de Estado previsto por Cournot. En cuanto no concedían a los individuos un mínimo de libertad civil, que él consideraba inseparable de la civilización moderna, no tendrían una

74. «Cournot anuncia el nacimiento de una humanidad diligente, mediana, moderada, sin nobleza ni genio, una especie razonable –el "último hombre" despreciado por Zarathustra, quien en su sabiduría parcial dice "anteriormente todo el mundo estaba loco"»; *L'avenir de l'humanité d'après Cournot*, París, 1930, pp. 6-7. La meta de la otra obra de Ruyer que se publicó ese mismo año, *Esquisse d'une philosophie de la structure* [Bosquejo de una filosofía de la estructura], era la de desarrollar una versión puesta al día de la visión mecanicista del mundo, tan emparentada con las verdades de la ciencia del siglo XX como lo había estado la versión de Cournot en el XIX: p. 11.

larga vida.[75] De todas maneras, incluso en el caso de que tales regímenes fueran pasajeros, parecía factible que Cournot hubiese sobreestimado el grado de estabilidad institucional que la humanidad era capaz de alcanzar, y subestimado los costos sociales del género de estabilización que había proyectado. Cualquier equilibrio imaginable podría ser más relativo, pero también ubicarse en un plano inferior al concebido por él. El desarrollo de la historia se había sostenido hasta entonces con una variedad de civilizaciones humanas. Ahora la forma europea se erguía como un modelo universal, imponiéndose en todo el globo, aun cuando Europa misma se hallase visiblemente exasperada con su propia estructura de cálculo utilitario y de consumo.[76] El resultado parecía ser un mundo de uniformidad en aumento, en el cual la humanidad ya no encontraría culturas alternativas que le sirviesen de salvaguardia. En tales circunstancias, los mecanismos del futuro bien podían resultar afectados por una corrosión general.

Con el comienzo de la Gran Depresión y la victoria del nazismo, desaparecieron las condiciones en las que se emitió este juicio. Raymond Aron, del mismo medio profesional que Ruyer, lo atacó con acritud ante el impacto de su propia experiencia en Alemania entre 1931 y 1933. Formado originalmente bajo la influencia de la versión francesa del racionalismo neokantiano, el contacto con las obras de Rickert y Weber, Husserl y Heidegger durante los años del ascenso de Hitler al poder, suscitó en él un fuerte rechazo ante lo que calificaba como complacencia y provincialismo de la filosofía y la sociología académicas francesas en aquella época.[77] Su *Introducción a la filoso-*

75. *L'avenir de l'humanité d'après Cournot*, pp. 35-37.
76. *Ibíd.*, pp. 136-150.
77. Véase el recuento en sus *Mémoires* [Memorias], París 1983, pp. 67-73.

fía de la historia, de 1938, representaba una llamada a evaluar la dimensión de la crisis europea, algo que no habían planteado las escuelas de Durkheim o Brunschvicg, y Aron consideraba que el historicismo y el existencialismo alemanes se encontraban mejor preparados para ello. Años después, describió la consternación que provocó esta obra entre sus superiores,[78] lo que acaso se debió a factores distintos de la falta de familiaridad con los temas que trataba. Pues ese libro constituye, incluso en retrospectiva, un híbrido curioso, cuya mezcla de afirmaciones se asienta sobre una estructura discontinua. Resulta significativo, sin embargo, que Aron desarrolle en primer lugar un examen de la filosofía de Cournot, que domina el *mise-en-scène* de la obra. El aspecto más débil de la visión histórica de Cournot, alega Aron, es más metodológico que empírico, pues presupone un estadio final cuyo orden definitivo se erige en la única garantía de que hacia él conduzca una evolución lógica y no un proceso aleatorio. Pero los conocimientos del filósofo, determinados también por su situación histórica, no podrían sustentar ese mismo enunciado. Si Cournot pretendía establecer una distinción entre el azar y la necesidad en el tejido de los eventos, fue sólo porque ya había definido por adelantado su trama final.[79] Aron rechazaba no sólo tal determinismo metafísico, sino también otras doctrinas más específicas de condicionamiento social o económico, como la concepción de las fuerzas colectivas de Durkheim, la preocupación por los flujos de oro de Simiand o el argumento de la primacía de las infraestructuras de Marx. Todas las relaciones causales en la sociedad no parecen, en el mejor de los casos, sino parciales y

78. *Mémoires*, pp. 105-106.

79. *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París 1938, pp. 19-24, 178-179. De aquí en adelante referida como *IPH*.

probables: no hay causa primera ni motor originario en la historia, pues los procesos históricos son irreduciblemente plurales. «Ni la realidad de las totalidades parciales, ni la objetividad de los determinismos fragmentarios excluyen la incoherencia de eventos atómicos o la incertidumbre de la totalidad.»[80]

¿Cuáles habrían de ser, entonces, los elementos de una filosofía de la historia que resultara válida, capaz de abandonar las ataduras epistemológicas y las certezas políticas? Aron estudia el tema bajo una nueva luz, ignorada por Cournot. «El concepto de la historia no está necesariamente ligado a la hipótesis de un orden total. Más decisivas son nuestra conciencia del pasado y nuestra voluntad de definirnos a partir de éste. La distinción entre individuos y pueblos realmente históricos y aquellos ahistóricos nada tiene que ver con el ritmo del cambio social o el carácter de las instituciones. Vivir históricamente es preservar, re-vivir y juzgar la existencia de los propios antepasados (y de sus sociedades).»[81] Para desarrollar este programa, Aron invoca la autoridad de Hegel. Si bien se puede considerar la idea de una apropiación e interiorización del pasado por parte de la conciencia presente como una derivación hegeliana, mediada por Dilthey, los restantes puntos de su tesis –no el preservar y re-vivir, sino el juzgar y la voluntad de definición– llevan el sello de Weber y de Heidegger. ¿Con qué normas valorativas se podría juzgar el pasado, una vez se acepta sociológicamente la pluralidad de perspectivas éticas? ¿Cómo reconciliar la adopción subjetiva de un punto de vista sobre muchos otros con la objetividad del conocimiento histórico en sí? Disconforme con la solución for-

80. *IPH*, pp. 208-225, 276.

81. *IPH*, p. 46. Estas formulaciones están expresamente dirigidas contra las opiniones de Cournot.

malista de Weber, Aron cae en su derivación más extrema, el decisionismo de Weimar, cuando arguye, al estilo de Heidegger, que «el hombre se determina a sí mismo y a su cometido, probándose frente a la nada» con «el poder de quien se crea a sí mismo al juzgar su medio y escogerse a sí propio», para «superar la relatividad de la historia con el absoluto de su decisión».[82] Aquí la confrontación no con la complejidad de un pasado social, sino con el abismo del presente existencial, el vacío de la muerte más que el legado de la vida, da sentido y dirección. Según esto incluso el marxismo debería ser entendido como una actitud existencial entre muchas otras, una voluntad práctica, por encima de la validez teórica de sus afirmaciones.

Esta lógica relativista condujo no a una rectificación de la filosofía de la historia, como Aron había pensado inicialmente, sino a su disolución. En el conjunto inestable de su texto, este relativismo se mezcla con su contrario. Pues, en otros pasajes, Aron pretende fundamentar su proyecto sobre inclinaciones permanentes de la naturaleza humana. El historiador no puede escapar al peligro de sustituir las verdaderas realidades del pasado por sus preferencias, a menos que asuma como parámetro común de ambas cierta «vocación ineludible de la naturaleza del hombre y de la mente».[83] Si la historia consistiese en una multiplicidad de totalidades parciales, cada una de éstas sería «la obra imperfecta (aunque perfecta retrospectivamente) de una humanidad» cuya «unidad estribase en cierta meta situada en un horizonte infinito: la totalidad que el filósofo podría aprehender si el hombre hubiese agotado su historia, al completar su creación y la creación de sí mismo». La idea de un fin de la historia, en otras palabras, asoma incluso en un discurso que parece

82. *IPF*, p. 375.

83. *IPH*, pp. 279, 46.

opuesto a ella. A este tenor, «sólo la especie humana está entregada a una aventura cuyo objetivo no es la muerte sino la realización de sí misma».[84] Así, la esencia rige inequívocamente la existencia. En la *Introducción*, el gesto de esta inversión ontológica se halla apenas sugerido, sin referente empírico, pero su inspiración se descubre en otros pasajes de su obra y él no pretende negarla: se trata de la noción de la idea kantiana de la razón como principio regulador de una sociedad regida por la ley y un mundo donde reina la paz. Cuarenta y cinco años más tarde, reflexionando al final de su vida sobre los desórdenes políticos y los peligros nucleares de nuestro siglo, Aron escribió: «Sigo creyendo que un final feliz es posible, mucho más allá de nuestro horizonte político, en la Idea de la Razón.»[85]

Mientras Aron redactaba su *Introducción a la filosofía de la historia*, una más poderosa se hallaba en germen en París, por la misma época. Kojève había comenzado en 1933 a dictar clases sobre Hegel. Ruso de nacimiento, pasó sus años de formación en Alemania y absorbió las enseñanzas de Heidegger a fondo, pasadas por el cedazo de la influencia de Marx. Esto lo condujo a una interpretación de Hegel que constituye una síntesis intelectual genuina, de coherencia y originalidad impactantes. El paso fundamental de Kojève consistió en descomponer la médula del sistema hegeliano en un doble desarrollo. El movimiento del Espíritu a través del tiempo, en el paso metafísico del Absoluto hacia sí mismo, es secularizado en dos planos complementarios. El primero es existencial: Kojève expone la dinámica de la identidad humana como una libertad que niega su propia circunstancia en bien de un deseo, cuya satisfacción sólo puede encontrar-

84. *IPH*, pp. 349, 352.

85. «En el sentido kantiano de ésta», explica Aron; *Mémoires*, p. 741.

se en el libre reconocimiento de él por parte de los otros. El segundo plano es social: Kojève traza el esquema de las relaciones de clase según se presentaron en conflictos sucesivos, desde la denominación aristocrática, pasando por el ascenso de la burguesía, hasta la igualdad proletaria. Para Kojève, estos dos planos se hallan entretejidos en un solo relato que presta su sentido a la historia del mundo. En un comienzo, la acción nihilizante de toda conciencia, movida por el deseo de lo que no es, entra en contienda con la de los demás, pues cada una demanda el reconocimiento de sí misma, lo único que puede satisfacer tal deseo, y en búsqueda de ello acepta el riesgo de morir para alcanzar el dominio sobre la otra. De esta lucha se desprenden las primeras relaciones sociales, entre el amo y el esclavo en la antigüedad. El trabajo de los esclavos las transforma a tal punto que surge el mundo del capital, cuya igualdad formal encuentra sus antecedentes en el cristianismo. Este mundo cae a su vez por la victoria de los obreros contra el capital, en una revolución que asegura el reconocimiento universal de todos en una igualdad sustantiva. Kojève no disimuló en ningún momento las fuentes de su concepción. Heidegger ya había vislumbrado en la filosofía de Hegel la proyección primordial de la existencia humana hacia la muerte, resultante de la lucha de cada conciencia por arrancar un tributo simbólico –honor o prestigio– a sus rivales, pero obvió la función transformadora del trabajo. Marx, por su parte, había comprendido la dinámica material del trabajo, desencadenada por el deseo de reconocimiento, pero desestimó la lucha a muerte implícita en ella.[86] La filosofía de Hegel aunaba esos tópicos: la muerte, la lucha y el

86. *Introduction à la lecture de Hegel* [Introducción a la lectura de Hegel] (1.ª edición), París, 1947, p. 573. De aquí en adelante referida como *ILH*.

trabajo se concatenan en un movimiento a medida que la humanidad avanza hacia su meta.

En el replanteamiento de Kojève, esta meta adquiere una importancia particular. Por primera vez se reconoce en la filosofía de Hegel una elucubración completa sobre el fin de la historia, no sólo como resultado del desarrollo humano, sino también como su punto de llegada. Lo novedoso de su tesis se percibe en la lectura de Hegel que inspiró a Kojève y respecto a la cual él confiesa su deuda. En 1935, Alexandre Koyré, par suyo en la emigración rusa, publicó un ensayo pionero sobre el concepto de tiempo plasmado en aquellos escritos de Hegel en Jena descubiertos por entonces: la *Logik* y la *Realphilosophie*. En este ensayo, Koyré concluía que no obstante su majestuosidad, la filosofía de Hegel representaba un fracaso, pues su sistema sólo era posible si se completaba la historia, lo cual contradecía su dialéctica del tiempo como perpetua negación del presente por el futuro. Parecía imposible reconciliar la libertad humana y la finalidad histórica.[87] Pero éste era precisamente el veredicto que Kojève deseaba revocar. Argüía que Hegel sí había planteado el fin de la historia, en perfecto acuerdo con la estructura de su filosofía y la lógica de la modernidad, identificándolo con el Primer Imperio. Según Kojève, la victoria de Napoleón en Jena representaba para Hegel el advenimiento de un «Estado universal y homogéneo», en el cual la oposición entre amo y siervo se superaba finalmente mediante la síntesis de una soldadesca ciudadana. Los papeles tradicionalmente antitéticos de la guerra y

87. «Hegel à Jena», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, septiembre-octubre de 1935, pp. 457-458: «La filosofía de la historia sólo podría ser posible si se acabara la historia y no hubiera más futuro» –si se detuviera el tiempo–. Pero «si el tiempo se construye dialécticamente siempre desde el futuro, es entonces –independientemente de lo que diga Hegel– perpetuamente infinito».

del trabajo se conjugaban en la igualdad de todos ante la ley. Una vez los ejércitos revolucionarios de aquel Estado hubiesen eliminado a todos sus enemigos y se hiciese realidad la igualdad universal, quedaría satisfecho el deseo de reconocimiento: «Al quedar de esta manera el deseo satisfecho, cesan la lucha y el trabajo: la historia se acaba, no resta más por *hacer*.»[88] Sólo se vislumbra, al final de los tiempos, la existencia natural del hombre como criatura biológica y la contemplación del proceso histórico de su devenir en la sabiduría misma de la filosofía hegeliana. La interpretación que propone Kojève de Hegel es al mismo tiempo una validación. En sus puntos esenciales presenta la estructura de la historia tal como Hegel la había concebido. Sólo había que hacer dos observaciones. Bajo la influencia de Schelling, Hegel había extendido su dialéctica, equivocadamente, a la naturaleza, el imperio no de la negatividad sino de la identidad, y con ello planteó una sola ontología para los mundos físico e histórico, lo cual era claramente insostenible.[89] Para aprehender la verdad de la filosofía de Hegel, se requería separar a la naturaleza de ella. La otra corrección era más restringida y concernía al recuento histórico mismo. La cronología de Hegel demandaba un ajuste; él había calculado mal la hora del fin de la historia, pues Napoleón, como se comprobó luego, no lo cumplió. El Estado universal y homogéneo sólo había echado raíces en Jena y más de un siglo después aún se hallaba lejos de dar frutos. El orden político vislumbrado por Hegel era menos electivo que un ideal falto de la negatividad de una acción continua para realizarse.[90] El «Estado perfecto» permanecía como un proyecto todavía por desarrollar.

88. *ILH*, pp. 384-385.
89. *ILH*, pp. 483-488.
90. *ILH*, pp. 290-291.

Kojève no deja lugar a dudas acerca de dónde se verificaba ese desarrollo: en sus conferencias, plagadas de alusiones al movimiento comunista de la época, insinuaba que en la filosofía de Hegel ya se encontraban, por adelantado, las pautas para hacer frente a un reformismo virtuoso, que no pasase de ser una variante del individualismo burgués, a los intelectuales inmoderados incapaces de una acción social efectiva y a los sueños de una revolución permanente que sólo podía conducir a la anarquía o a la destrucción de los visionarios. Una lucha revolucionaria exitosa reclamaba otras cualidades: entre ellas, la capacidad de vincularse a la tradición y comprometerse con el terror (cuya necesidad histórica había sido subestimada incluso por Marx).[91] No resultaba difícil advertir a quién se aludía aquí, pues Kojève no pretendía disimularlo: Stalin había heredado el papel de Napoleón. El fin de la historia cobraba ahora perfil en el Este.

Las conferencias de Kojève causaron un gran impacto entre sus asistentes. Sus efectos fueron probablemente más variados e influyentes que los de cualesquiera otras en la Francia de este siglo. Pero ¿cuál era la relación entre su visión y la de Hegel? Kojève sustentaba su lectura de Hegel exclusivamente en la *Fenomenología del espíritu*. Ni los textos teológicos tempranos, que provocaron gran agitación intelectual en la época de Dilthey, ni los escritos de Jena, que fascinaron a Koyré, ni menos aún la *Filosofía del derecho* o las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, que dominaron la discusión intelectual durante la época de Marx, son citados en su estudio. Esta selección le ofrece un enorme campo de acción hermenéutica. Pues la *Fenomenología*, una obra que se refiere a la vez a la formación de sí mismo y al desarrollo del mundo, en un lenguaje de pasión opaca e intensidad esquiva,

91. *ILH*, pp. 89-91; 502; 518-519; 555-557; 573.

permite cualquier género de especulación interpretativa, a la vez que se niega a revelar toda concreción empírica. El trasfondo político de la obra resulta evidente en lo que atañe a la Revolución Francesa y el mismo Hegel afirmaba haber previsto el desenlace de la aventura napoleónica,[92] pero el texto carece por completo de especificaciones históricas o institucionales. En sus páginas no se encuentra un solo nombre propio de los anales del poder. Haciendo caso omiso a las referencias detalladas y a las propuestas explícitas de las obras posteriores de Hegel, Kojève desplegó libremente sus propias y formidables variaciones sobre los oscuros presagios de Jena. El resultado es un desplazamiento político decisivo. El «Estado universal y homogéneo» que Kojève adscribe a Hegel

92. Después de la derrota final y la abdicación de Napoleón en 1814, escribió: «Son grandes sucesos los que han tenido lugar a nuestro alrededor. Es un espectáculo aterrador ver cómo un gran genio se destruye a sí mismo. No hay nada más *trágico*. La masa entera de la mediocridad, con su irresistible peso de gravedad, hace presión como el plomo, sin pausa ni reconciliación, hasta que logra bajar lo que se encuentra más arriba al mismo nivel de sí misma o más abajo aún. El punto decisivo de todo esto, la razón por la cual esta masa tiene poder y –como un coro– sobrevive y se mantiene arriba, es que el gran individuo mismo debe concederle a la masa el derecho de hacer lo que hace, y así precipitar su propia caída. Puedo ufanarme de haber predicho este levantamiento. En mi libro [*Fenomenología*], que completé la noche antes de la batalla de Jena, ya decía: "La libertad absoluta" –que había descrito previamente como la libertad formal puramente abstracta de la República Francesa, que se originó como ya mostré en la Ilustración– "pasa de su realidad autodestructiva hacia *otro país* de espíritu autoconsciente", y yo tenía aquí en mente un *país* específico»: *Briefe*, II, pp. 28-29. Esta glosa retrospectiva esta, por supuesto, en completo desacuerdo con el estudio que hace Kojève de las expectativas de Hegel en la *Fenomenología*; pero, dado que es fácil caer en la tentación de creer que algo ya se había previsto después de que ha sucedido, tampoco puede uno fiarse totalmente de la aseveración de Hegel.

puede, de hecho, calificarse como una inversión del programa de este último. Pues Hegel, en todas las etapas de su carrera, pensó que el Estado debía contar con una estructura diferenciada y una delimitación territorial articulada en divisiones corporativas y organizado en formas nacionales. Este ideal político sería formulado de manera más explícita en la *Filosofía del derecho*. Pero también se plantea sin lugar a equívocos en la *Fenomenología*, cuyas alusiones a la experiencia revolucionaria francesa insisten repetidamente en el «momento de diferencia» que requiere una «articulación orgánica» –*organische Gliederung*– de la libertad.

El mundo social se fracciona en «"masas" espiritualmente estables o esferas» dentro de las cuales «la pluralidad de las individualidades es entendida como la suma de condicionamientos específicos». El terror representa la abolición de éstos, que más tarde recobran su forma. «Los individuos que han experimentado el temor a la muerte, su amo absoluto, se someten de nuevo a negaciones y distinciones [*Unterschiede*], se organizan en sus esferas y retoman a sus tareas, proporcionales y limitadas, y con ello a su realidad sustancial.»[93] El comentario de Kojève al texto de Hegel apunta exactamente en dirección contraria. El orden posrevolucionario está marcado por la realidad definitiva del Imperio napoleónico, que es «un Estado *universal y homogéneo*, pues unifica a toda la humanidad (o al menos a la parte de ella que cuenta históricamente) y "suprime" en su interior toda "diferencia específica": naciones, clases sociales, familias».[94] El Estado que lleva la historia a su fin es universal, porque no admite expansión posterior, y homogéneo, porque está libre de contradicción.

93. *W-3* (FE), pp. 434, 436, 438.
94. *ILH*, p. 145.

Éste es un cambio drástico de perspectiva. La variante que introduce Kojève en el programa de Hegel no se restringe a la estructura del Estado ideal: implica también una transformación de su sustancia. Para Hegel, el *Rechtsstaat* es la encarnación racional de la libertad moderna. Los tópicos principales de toda su exposición sobre el desarrollo político son la Razón y la Libertad: éstas se ven realizadas en la sustancia ética del Estado moderno. En la visión de Kojève del fin de la historia se desvanecen en el trasfondo; las referencias a ellas son mínimas, incluso casi imperceptibles. En su lugar, dos conceptos distintos pasan a primer plano: el Deseo y la Satisfacción. Kojève los encuentra en la dialéctica de la autoconciencia, expuesta en el cuarto capítulo de la *Fenomenología:* el deseo humano se orienta fundamentalmente a lo que no es en sí mismo, a la conciencia deseante de los otros. Esta dinámica desencadena la lucha recíproca de subjetividades, cuya primera figura histórica es la dialéctica entre el señor y el siervo, asentada sobre el reconocimiento. La recompensa de esta lucha –primero unilateral, en el mundo paganoaristocrático; luego mediada, en su continuación cristianoburguesa, y finalmente generalizada en los combatientes obreros del Estado universal– es la *Befriedigung*: la satisfacción. Hegel emplea efectivamente el término para designar el objeto de la dialéctica del deseo: «La autoconciencia alcanza su satisfacción solamente en otra autoconciencia.»[95]

Pero esto en sí mismo es un episodio en la aventura del espíritu. Ya en el capítulo quinto de la *Fenomenología*, cesan las referencias al deseo y a la satisfacción: otro drama más elevado pasa a representarse en el escenario de la razón. Detrás quedan, a su vez, las vicisitudes de la libertad a las que dio paso la voluntad general. Quince

95. *W-3* (FE), p. 144.

años después, cuando redacta la versión definitiva de su filosofía política, Hegel se ocupa muy poco del deseo o del reconocimiento. La satisfacción se mantiene como categoría central, pero en una perspectiva económica y en relación con las necesidades materiales.[96] Kojève, por lo tanto, no fue completamente infiel a Hegel, pero sí resaltó lo que Hegel tendía a dejar a un lado o pasar por alto.

En consecuencia, el desenlace histórico es bastante distinto y ya no tiene por sello la libertad, no tanto porque ésta como tal no ocupe un lugar significativo en la filosofía de la historia de Kojève, sino más bien porque incide de manera tan radical en un principio que poco le queda por hacer al final. Esto es lo que podría designarse como la paradoja característica del existencialismo. Al definir la conciencia humana *ab initio* como no-identidad y la libertad como el movimiento de su negación en el mundo, su búsqueda esencial es de *identidad*, es decir, de «reconocimiento», y no de una libertad secundaria. La satisfacción que pretende alcanzar la conciencia, en el panorama original de Hegel, es la fusión de su propia autoconciencia, en cuanto conciencia para-sí, con su presencia, en cuanto un en-sí reconocido por otros. Fue Sartre quien desarrolló la más famosa construcción filosófica en torno a esta idea. En el drama fenomenológico de *El ser y la nada*, la marcha de la conciencia en pos de una transparencia estable en el en-sí-para-sí se erige en búsqueda ineludible, aunque vacía: la libertad es una pasión inútil. El resto de la filosofía de Sartre constituye un largo intento, que adoptó diversas formas, de reinstaurar la libertad como un objetivo ético o político, aún por

96. Referencias aisladas a cada uno de estos conceptos pueden verse en *W-7* (FD), 57 y 192 (reconocimiento) y 190 (deseo) –este último se dice que se ve restringido por la multiplicación de las necesidades: pp. 124, 348, 349.

alcanzar, en una ontología que la instituya, en primera instancia, como carga necesaria. La versión de Kojève sobre la dialéctica del reconocimiento carece del impulso autodestructivo de la de Sartre, pero la lógica de su relación con el mundo de la política es más o menos la misma. Puesto que, según Kojève, la ecuación «Libertad=Negatividad=Acción=Historia»[97] se cumple desde un comienzo, el valor del último término poco incide sobre el valor de entrada del primero. La satisfacción se encuentra por encima de esta serie. Por ello se convierte en el principio del Estado perfecto, sobre la razón o la libertad. En esto Kojève se distancia no sólo de Hegel, sino de Marx. Él mismo advirtió que el concepto de *Befriedigung* no se encuentra en los escritos de Marx. Lo que toma su lugar es, por supuesto, un concepto cuya ausencia en Kojève es sintomática: la emancipación. El fin de la historia significa algo distinto para Kojève. Su orden implica en tan poca medida una liberación para sus ciudadanos que Kojève se pudo permitir la siguiente afirmación: «Por cierto, sólo el jefe del Estado universal y homogéneo (Napoleón) queda *realmente* "satisfecho" (es decir, reconocido por todos en cuanto a su valor y su verdad personales). Por lo tanto, sólo él es realmente libre».[98] Así y todo, continúa Kojève, la ciudadanía se encontraría acaso potencialmente satisfecha pues, accesibles ya las ocupaciones para quien demuestre talento, cualquiera podría aspirar a convertirse en cabeza del Estado. La función del filósofo consistiría en entender esta conclusión del desarrollo humano por los conocimientos del sabio, tal como Hegel creía haber comprendido a Napoleón, con una perspectiva que trasciende al Emperador mismo.

97. *ILH*, p. 481.
98. *ILH*, p. 146.

Esta concepción dio lugar a un famoso debate después de la guerra. Cuando finalmente se publicaron las lecciones sobre la *Fenomenología* en 1947, Leo Strauss, amigo de Kojève durante su estancia en Francia, quien también había acusado la influencia de *Sein und Zeit* [El ser y el tiempo], las celebró como un logro extraordinario: «Nadie ha defendido la causa del pensamiento moderno en nuestro tiempo tan brillantemente como usted.»[99] En la misma carta hace, sin embargo, una serie de observaciones de gran penetración crítica sobre la obra de Kojève. Éste no le respondió entonces, pero al año siguiente Strauss publicó su libro *On Tyranny* [Sobre la tiranía] y en 1950 Kojève le contestó con una fuerte reafirmación de su postura, titulada «Tiranía y sabiduría». El texto de Strauss, una meditación sobre el *Hieron* de Jenofonte, advertía a sus contemporáneos: «Nos estamos enfrentando cara a cara con la tiranía, que amenaza con convertirse, gracias a la "conquista de la naturaleza", en particular de la naturaleza humana, en lo que no se había convertido jamás tiranía alguna: algo perpetuo y universal.» No dejó lugar a dudas respecto a que la humanidad «se enfrentaba a la espantosa alternativa de que el hombre, o el pensamiento humano, fuese colectivizado de un solo golpe y sin misericordia o por medio de procesos lentos y suaves».[100] Ante este peligro, la tarea permanente del filósofo se hacía más prioritaria que nunca: revelar la amenaza de la tiranía en cuanto abuso y preservar la imparcialidad de la filosofía ante la *polis*. La respuesta de Kojève fue una extensa impugnación a ambas conclusiones. La tira-

99. Carta fechada el 22 de agosto de 1948, en Leo Strauss, *On Tyranny* (ed. Victor Gourevich y Michael Roth), Nueva York, 1991, p. 236, en adelante referido como *OT*. Esta edición revisada contiene la correspondencia entre los dos pensadores, así como el ensayo de Kojève sobre el texto de Strauss y la respuesta de éste a aquél.
100. *OT*, p. 27.

nía no siempre parecía condenable y, desde Aristóteles, los filósofos habían sido los consejeros naturales de los gobernantes, no sus detractores. La original relación entre el Estagirita y su pupilo había sido, de hecho, ejemplar. Alejandro, el arquitecto del primer Imperio universal, no sólo era quizás el más grande estadista nacido en el seno de la filosofía occidental, sino «ciertamente aquel a quien los grandes tiranos de nuestro mundo han imitado durante siglos (y quien tan sólo recientemente había sido imitado de nuevo por un imitador de Napoleón, quien imitó a César, el cual era a su vez otro imitador)». Ahora, sin embargo, la meta perseguida por la humanidad era menos la de un Estado políticamente universal, que la de una sociedad colectivamente homogénea –es decir, sin clases–, y una vez más la vinculación de la filosofía con el poder se descubría en la relación de Marx con Stalin. «El tirano que inicia aquí el movimiento político *real* hacia la homogeneidad siguió conscientemente las enseñanzas de un intelectual», aun cuando en ello «el tirano haya falsificado la idea filosófica con el fin de "trasponerla del campo de la abstracción al de la realidad"». Todas las grandes empresas políticas de la historia habían sido guiadas de manera semejante por concepciones filosóficas y «estos dos ejemplos agotan efectivamente los grandes temas políticos de la historia».[101]

Para Strauss, esto constituía una legitimación desvergonzada del régimen de Stalin, el cual –si de hecho llegaba a producir un Estado universal y homogéneo– representaría una tiranía universal y final que destruiría a la humanidad. No había ningún orden social que pudiese dar lugar a la satisfacción pretendida por Kojève: tal como habían afirmado con insistencia los antiguos, la debilidad y la dependencia de la naturaleza humana lo

101. «Tyranny and Wisdom», *OT*, pp. 169-173.

imposibilitaban. Más allá de los rasgos que adquiere la realización de la historia, surgiría el descontento entre los obreros o entre los pensadores. De ahí la admisión tácita de Kojève –inscrita en la noción de un Estado perfecto, no de su desaparición– de la necesidad de una coerción constante para reprimir dicho descontento. La sabiduría filosófica apuntaba lejos de esta y cualquier otra utopía moderna. La actividad política encarnaba un reino limitado en el orden eterno dentro del cual retenía a los hombres por medio de restricciones sagradas. Como única alternativa al caos de una revolución permanente surgía un gobierno constitucional controlado por una clase de *gentlemen*, una aristocracia abierta o disimulada.[102] Las recetas de Kojève sólo podían conducir a un mundo de terror tecnológico.

En realidad, el interlocutor de Strauss eludió la polémica. El debate de estos dos intelectuales revela tan sólo un aspecto del itinerario político de Kojève, que espera aún una reconstrucción detallada. La confianza que puso en el Estado soviético como vanguardia de la historia parece haber alcanzado su punto culminante en el transcurso de la guerra. En 1943 escribió lo que cabe considerar como su obra más importante, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* [Esbozo de una fenomenología del derecho]. Este notable estudio sobre la Ley y el Estado que dejó como manuscrito, y que no fue publicado hasta 1981, constituye lo que puede llamarse su *Rechtsphilosophie*. En él desarrolla sus temas filosóficos principales de manera más sistemática que en su *Introduction*, como cimientos de una tipología histórica de la justicia, entendida como búsqueda de reconocimiento: desde la igualdad aristocrática hasta la equivalencia burguesa, para llegar a su síntesis en la equidad socialista. La con-

102. *OT*, pp. 193-194.

clusión política de este libro es en efecto un conjunto de propuestas para el código civil del Estado universal y homogéneo, que Kojève denomina aquí directamente Imperio Socialista, con el cual finaliza la historia.[103] Pero el desenlace de la guerra, tras el desembarco de los aliados en Normandía, modificó su pensamiento. En 1945 ya había desarrollado un programa alternativo. En un memorándum sobre la Francia de posguerra argumentaba que, si bien la nación-estado resultaba ya anticuada, el Estado universal no se había realizado aún. En estas circunstancias en que el internacionalismo socialista y el antiestatismo liberal parecían igualmente impotentes, se mostraba como única estructura efectiva una forma intermedia: la «unión imperial de estados relacionados», tal como la habían concebido tanto Churchill como Stalin. Si Francia pretendía superar su debilidad como nación-estado, que tan fatalmente había revelado en 1940, debería tomar el mismo rumbo que el Reino Unido y la URSS. Su tarea era la construcción de un Imperio Latino, con base en el Mediterráneo, que abarcase a España e Italia, para contrapesar los bloques anglosajón y soviético, los cuales en caso contrario dominarían a Europa. Bajo el liderazgo de De Gaulle, se podría integrar tanto a la Iglesia católica como a los partidos comunistas en tal proyecto.[104] Pocas semanas después de haber redactado este documento, Kojève se integró a la sección exterior del Ministerio de Finanzas a cargo de Robert Marjolin, antiguo pupilo suyo en el seminario sobre Hegel y uno de los propiciadores del Mercado Común Europeo. Un año más tarde, en su primera publicación tras su ingreso en el mundo oficial, Kojève reafirmó todos los conceptos principales de su interpretación de Hegel anterior a la guerra, anotando que la *Fenomenología* carecía de una teoría de la dialéctica entre amos, la cual se halla en la base del origen de los estados. Pero terminaba diciendo: «Si desde el principio hubo hegelianos de izquierda y hegelianos de derecha, también se puede decir que eso es *todo* lo que ha habido después de Hegel.» La historia se había desplegado dentro del marco categórico que este filósofo alemán había concebido, aun cuando su desenlace exacto resultara todavía incierto. «No es posible afirmar que la historia haya refutado el hegelianismo. Como máximo se puede decir que no ha arbitrado entre las interpretacio-

103. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, París, 1981, pp. 575-586. Representa una paradoja, que sin duda se debe a la fecha de publicación, el hecho de que el libro más denso de Kojève sea aún el menos discutido. En él se observa la influencia de Karl Schmitt, lo cual confirma las conjeturas de Niethammer respecto a la relación entre ambos. Allí Kojève explica más claramente la diferencia entre sus concepciones y las de Marx o las de los utilitaristas. «Para Hegel, el acto de trabajar presupone otro, el de la lucha por el prestigio, al cual Marx no le concede la suficiente importancia. Pero no cabe la menor duda de que el hombre económico siempre se duplica en el hombre vanaglorioso, cuyos intereses pueden chocar contra sus propios intereses económicos [...]. Procurar la satisfacción "hegeliana" es algo muy distinto a buscar lo que es "útil" en el sentido común del término, en otras palabras, lo que es necesario para la "felicidad" o el "bienestar". Si la sociedad surge del deseo de ser reconocido, su meta suprema es la satisfacción y no la felicidad de sus miembros. Por el contrario, en su límite, en el Estado Ideal, el hombre socialmente satisfecho es también (en principio) individualmente feliz. Pero, cuando se debe escoger entre los dos, es la satisfacción la que gana. Pues el deseo de satisfacción determina la vida social en su totalidad. De otra manera no se podría explicar, ni mucho menos "justificar", el fenómeno de la guerra. Ya la experiencia nos ha demostrado que ninguna sociedad normal se ha negado jamás a entrar en guerra cuando las circunstancias así lo han requerido»; pp. 196, 202.

104. Véase el recuento del «Esquisse d'une doctrine politique française», en Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, París, 1990, pp. 282-289.

nes de "izquierda" y las de "derecha" de la filosofía de Hegel.»[105]

Lo que éstas habrían de ser fue descrito con gran claridad en una carta a Strauss poco después de la polémica entre ambos. La historia, escribió Kojève, se dirigía hacia una conclusión predecible, pero los caminos que conducían a ella eran varios, producto de opciones alternativas. «Por ejemplo, si los países occidentales se conservan capitalistas (es decir, nacionalistas), van a ser derrotados por Rusia, y así surgirá el Estado Final. Pero, si integran sus economías y políticas (se hallan en camino de hacerlo), entonces *ellos* podrán vencer a Rusia. Y de esa manera se alcanzará el Estado Final (el mismo Estado universal y homogéneo).»[106] En 1953 aún especulaba Kojève sobre qué alternativa habría de prevalecer. Pero su elisión en el primer paréntesis –capitalismo: es decir, nacionalismo– resultó decisiva. Para cuando se estableció la Comunidad Económica Europea, en la cual él tendría un papel activo, ya se había resuelto la cuestión: el Occidente y no el Oriente controlaría el futuro del mundo. Después de todo, fueron los hegelianos de derechas quienes ganaron la partida. Kojève murió en 1968, reprobando con desprecio sardónico a las masas parisinas que se negaban a entender la situación.[107]

Pocos meses antes, Kojève había redactado su codicilo. En una famosa nota a pie de página de la segunda edición de su *Introduction*, explicaba que después de la guerra había comprendido que los cálculos de Hegel eran correctos: la historia había llegado de hecho a su fin en Jena y no en las orillas del Volga. «Lo que ha sucedido desde entonces no es más que la extensión en el espacio de una fuerza revolucionaria universal, plasmada en Francia con la combinación Robespierre-Napoleón», mientras las sociedades más atrasadas se ponen al día con respecto a los principios europeos. Tanto la Revolución Soviética como la China forman parte del mismo orden de acontecimientos que la independencia de Togo o Papúa –las primeras con mayores consecuencias sólo en cuanto forzaron a la Europa posnapoleónica a librarse más rápidamente de sus anacronismos–. La sociedad norteamericana, ahora virtualmente sin clases por la abundancia de su consumo, presentaba al resto de la humanidad la imagen de su futuro.[108] La conversión política de Kojève difícilmente habría podido ser más radical, al menos así lo parece. No obstante, se vislumbra cierta coherencia filosófica en ello. Kojève siempre había definido el fin de la historia como el advenimiento de un Estado universal y homogéneo. Frente a las ideas del mismo Hegel, para no mencionar las de Marx, el rasgo más notable de su descripción de la sociedad perfecta es su formalismo. Carece, inequívocamente, de especificaciones en cuanto al régimen de propiedad o a la estructura constitucional. La razón es muy clara: se trata de un Estado final deducido con gran rigor de la figura original de una dialéctica de la conciencia rasa, desprovista de cualquier implicación social o institucional. Como tal, en su abstracción y su simplicidad, siempre pareció subvertir los referentes. Universalidad y homogeneidad –el todo y lo mismo– son categorías lo suficientemente amplias como para tolerar un vasto espectro de contenidos. No existía, por lo tanto, ninguna barrera conceptual que

105. «Hegel, Marx et le Christianisme», *Critique*, n.º 3-4, agosto-septiembre de 1946, p. 365.

106. Carta del 19 de noviembre de 1950, *OT*, p. 256.

107. Véase el informe de Aron sobre su intercambio de ideas con Kojève, el 29 de mayo de 1968, cuando éste se mostró más confiado que el primero en que no habría una revolución, en *Mémoires*, p. 481.

108. *ILH*, segunda edición, París, 1967, pp. 436-437.

impidiese a Kojève trocar el fin de la historia desde el socialismo hasta el capitalismo, sin hacer mayores ajustes. Solo resultaba necesario introducir un cambio material. La homogeneidad podía adoptar cualquier número de formas, pero el universalismo excluía por lo menos una: el Estado nacional. Tan defendido por Hegel, Kojève lo rechazaba de modo rotundo y vehemente. La condición de su giro hacia Occidente era la supresión de esta forma. La «unión imperial» por la que abogaba en 1945, reformulada como «integración» en 1950, se convirtió en una realidad en 1957, en Roma, y Kojève pudo terminar sus días como consejero de Giscard y Barre, desempeñando el oficio de filósofo, tal como lo había deseado.[109]

El desplazamiento geopolítico en la concepción de Kojève resultaba así bastante sagaz, pues la Comunidad Europea se alzaba en medio. Pero no dejó de afectar la esencia histórica de su tejido y, aunque sólo tácitamente, el cambio de orientación alteró el significado del fin de la historia. En el planteamiento original, la desaparición de las guerras y las revoluciones anunciaba un mundo en que la política y la filosofía desaparecían, dejando a la humanidad en paz consigo misma y con la naturaleza, entregada al «arte, al amor, al juego, en última instancia, a todo aquello que hace al hombre *feliz*». Tal era el panorama que Marx describió como el reino de la libertad, más allá de la lucha de clases y de las compulsiones de la necesidad. Pero ahora, con el cambio de las promesas del socialismo por la prosperidad del capitalismo, esa visión sufrió una metamorfosis. Bajo otra luz, no deja de aparecer como animalidad degradada. En la nueva perspectiva, «después del fin de la historia, los hombres erigi-

109. En lo que atañe a las relaciones de Kojève con el presidente y el primer ministro de los años setenta, véase Aron, *Mémoires*, pp. 97-99; Auffret, *Kojève*, pp. 416-423.

rían sus edificios y realizarían sus obras de arte como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telarañas, ejecutarían sus piezas musicales al modo de las ranas y las cigarras, jugarían como animales jóvenes y se abandonarían al amor como bestias adultas».[110] Esto no puede describirse como felicidad, es a lo sumo la expresión de una especie poshistórica satisfecha, cuyo discurso mismo se aproximaría al lenguaje de signos de las abejas. El reino de esta animalidad ya se habría iniciado en los Estados Unidos.

El mismo Strauss, en su crítica a la *Introduction*, ya había reprobado a Kojève ese planteamiento, alegando que la proyección del idilio hegeliano-marxista sobre el final de la historia en realidad sólo evocaba el salvajismo del último hombre según Nietzsche.[111] Pero, al reconocer efectivamente esto, Kojève volvió el argumento contra su opositor: ya no en las posesiones del último tirano, sino en aquellas bajo el mando de los *gentlemen*, se encontraba el vivero de la especie. La victoria histórica de Occidente se ve enturbiada por una ironía filosófica. Kojève, quien siempre había considerado que las guerras y las revoluciones eran la fuerza impulsora de la historia, llegó a la conclusión de que en última instancia el mercado y los productos decidían su final. Pero la marca heroica de su hegelianismo nunca se desvaneció del todo. La mordacidad postrera de su imagen de la poshistoria es signo de una nostalgia política. Resulta típico de Kojève que le haya conferido un sesgo peculiar. Tal vez el futuro no se encontraba, después de todo, en Estados Unidos, sino en Japón, donde durante tres siglos la clase dirigente se

110. *ILH*, p. 434; en la segunda edición, p. 436.

111. *OT*, p. 208. Se puede decir que los ecos de Ruyer en Strauss encuentran una respuesta irónica en el eco final de Cournot en Kojève.

había desentendido tanto de la guerra como del trabajo, sin caer con todo en la animalidad, transformando las actividades corrientes de la vida en un puro ejercicio de estilo. Una cultura de ceremonia más que de consumo bien podía constituirse en el lugar de llegada. En tal orden de ideas, Japón triunfaría sobre Occidente, y el existencialismo sobreviviría como formalismo.

TRES SECUELAS

Hasta aquí hemos reconsiderado los tres postulados más importantes sobre el fin de la historia. La visión de Hegel, como ya vimos, es oblicua: aparece refractada por el plano superior del retorno del espíritu a sí mismo en el reino de la filosofía. En parte por ello mismo, resulta incompleta y deja sin resolver contradicciones significativas. Pero su tesis central es inequívocamente afirmativa: la meta de la historia es la realización de la libertad, en la forma del Estado constitucional moderno. La tesis de Cournot parece mucho más explícita, mostrándose como una predicción general resultante de la orientación del desarrollo humano hasta entonces. Según el ensanchamiento de la administración racional, posibilitado por la interdependencia del mercado, conducirá la historia hacia su fin, para un mayor esparcimiento –mas no necesariamente libertad– de la especie. Esta propuesta también deja traslucir ciertas dudas ante el surgimiento del socialismo como una amenaza para el mercado y la ceguera dentro del mercado mismo. El planteamiento de Kojève resulta enfático de manera bastante novedosa pues presta realce a su proyecto presentándolo como un leitmotiv filosófico y una guía política para entender el mundo contemporáneo. El fin de la

historia, concebido en principio como el reconocimiento universal en un Estado igualitario, se convierte, al cabo, en una existencia social constreñida a las rutinas del consumo o a los rituales del estilo: la búsqueda del gozo o el culto a la forma.

Cada uno de estos planteamientos originales tuvo sus secuelas. El legado de Cournot pasó, sin recibir mayor atención en cuanto a sus detalles o a su trasfondo, a formar parte, como contexto inspirador, del repertorio de los teóricos alemanes de la *Posthistoire* analizados por Niethammer. El punto de contacto fue Henri de Man, exiliado de Bélgica después de la guerra, cuya formación intelectual data de la época en que la obra de Cournot aún seguía en boga en las universidades francesas. El uso que De Man hace de ella resulta ostensible en el título del libro en que recurre a la noción de Cournot de una estabilización morfológica de la sociedad: *Vermassung und Kulturverfall* [Masificación y decadencia cultural]. En este trabajo, escrito en el momento álgido de la Guerra Fría, cuando se temía que fuera a estallar en hostilidades, De Man asocia la catástrofe militar con la decadencia cultural. Tal como lo demostraban la experiencia de las dos guerras mundiales y la creciente probabilidad de una tercera, la civilización moderna se hallaba entumecida por una masificación institucional, en la cual la escala misma de las grandes organizaciones excluía cualquier orientación humana inteligente. La historia perdía significado por necesidad cuando la causa y el efecto sociales se desvinculaban, produciendo la parálisis política de un periodo del terror.[112] En la versión que ofrece De Man de la poshistoria, la administración racional ha perdido su

112. *Vermassung und Kulturverfall*, Berna, 1952, p. 125. Niethammer tal vez no presta la suficiente relevancia al tópico militar en los pronósticos de De Man.

razón, y el progresismo escéptico de Cournot se convierte en pesimismo nuclear. Sugestivamente, casi al mismo tiempo, Aron publicaba el más exaltado de sus escritos durante la Guerra Fría, *Les guerres en chaîne* [Las guerras en cadena]. Basándose en la doctrina de las series causales independientes de Cournot, analiza la coyuntura que estaba llevando al mundo al borde de su tercera «guerra hiperbólica».[113]

Pero apenas cedieron los peligros inmediatos de hostilidades en Europa, ya no fue el tema de la intensificación militar, sino el de la petrificación burocrática y la involución cultural, el que se difundió entre los conservadores alemanes que se acogieron a la noción de una sociedad poshistórica. El más influyente de ellos, Arnold Gehlen —quien divulgó el concepto en la República Federal—, argüía que el rasgo distintivo de la *Posthistoire* era una «cristalización» de la cultura, pues en ella no se podían generar ya nuevos elementos. Tal como la historia de las religiones a todas luces ya había concluido, dejando tras de sí una gama de doctrinas mayores, a la cual ya no se podía añadir ninguna creencia nueva, asimismo todas las formas seculares, tanto ideológicas como estéticas, no pasaban de ser un inventario fijo. Ya no resultaba posible concebir filosofías generales del tipo de las que alguna

113. Las tres grandes series eran la unificación del planeta en un solo campo de fuerzas políticas, el ascenso del marxismo como una religión secular y el desarrollo de una tecnología militar de destrucción masiva, cada una con su propia mezcla de azar y necesidad: *Les guerres en chaîne*, París, 1951, pp. 197-203. Aron mismo manifestó luego cierto descontento respecto a esta obra (véase *Mémoires*, pp. 284 ss.), pero, a pesar de sus fallas de composición y retórica, es aún defendible como su más imaginativa pieza de interpretación histórica. En ella se constata muy a las claras que Cournot le causó una impresión más profunda de lo que su *Introduction* de 1938 dejaba ver.

vez desarrollaron Darwin, Marx o Nietzsche, aun cuando las actitudes claves inspiradas por ellas subsistiesen, así como ya no surgían en la pintura o en la literatura otras vanguardias capaces de innovación radical. El desarrollo de las ciencias especializadas y las estructuras administrativas erigidas en torno a éstas excluían cualquier síntesis intelectual. Los mundos comunista y democrático aún mantenían una confrontación ideológica, en beneficio de este último, por ser más diverso y tolerante, y quienes defendían una ruptura estética continuaban su desfile con talento dispar. Pero en sus formas básicas, no parecía verosímil un nuevo avance ni en política ni en arte, como si el arsenal de la experiencia histórica se hubiese agotado. Todo lo que quedaba era el reciclaje o el cruce de los mismos elementos, la hibridación o la repetición, una gran variedad superficial y una honda igualdad subterránea.[114]

Formulada en 1960, la tesis de Gehlen se anticipó con mucho al posmodernismo de veinte años después (fue quizá la primera vislumbre aguda de éste). Pero si hay una fuente única para el tono característico del fin de la historia que sería celebrado por los teóricos (en su mayoría) franceses de la posmodernidad, se encuentra en Kojève. La generación intelectual de Baudrillard o Lyotard nunca sintió la misma simpatía inicial de Kojève por el régimen soviético –por el contrario, su oposición al estalinismo fue una piedra de toque de su tendencia

114. «Über kulturelle Kristallisation», *Studien zur Anthropologie und Soziologie* [Estudios de Antropología y Sociología], Neuwied, 1963, pp. 311-328. Gehlen tomó de Pareto el término «cristalización». Proféticamente, Gehlen concluye su ensayo afirmando que, si aún subsistiesen dos problemas políticos, serían el de la presión de los estudiantes descontentos con las condiciones de la educación masificada y el del hambre y de la superpoblación en el Tercer Mundo.

política–, pero sí aspiraba también a una revolución social con tintes obreros o semisituacionistas: el año de 1968 correspondía para ellos al de 1942 para la generación precedente. Sin embargo, el restablecimiento general del orden, que a la vuelta de los años setenta siguió a la turbulencia, cambió su parecer. El capital había llegado para quedarse. No existía ya un compromiso positivo con la empresa de extender sus horizontes, como el señalado por Kojève, pero la aceptación pasiva de su victoria conducía a lo que puede calificarse como una voluntaria asimilación desmoralizada de sus conclusiones. Bien sea en la variante que proclama la muerte de todos los grandes relatos (Lyotard) o en la que explica el paso de la realidad a la simulación (Baudrillard), el sello característico de la versión posmoderna del fin de la historia ha sido la fusión de los dos tópicos que Kojève había opuesto como alternativas: ya no se trata de una civilización del consumo o del estilo, sino de su intercambiabilidad, la danza de productos como una suerte de *bal masqué* de los impulsos libidinales.[115] En este espacio, en que la forma estética y la función publicitaria se entrecruzan con toda naturalidad, y un artificio lúdico modela objetos y personas por igual, el tiempo pierde su incidencia. Agotada la modernidad, la historia alcanza su fin en el girar aerodinámico de un carrusel.

Justamente esta visión es el blanco de críticas por parte del principal heredero del tópico hegeliano de la realización de la razón. En la obra de Habermas, la relación de este concepto filosófico con la fuente original ha

115. La versión más desenfadada es la de Jean-François Lyotard, *Économie libidinale* [Economía libidinal], París, 1974. Un pequeño recuento irónico del escenario de la poshistoria después de 1968 puede encontrarse en Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire* [El fin de la historia], París, 1970, pp. 213-214.

sido más profundamente trabajada que por los teóricos de la poshistoria o de la posmodernidad y conduce a conclusiones de una escala bien distinta. *El discurso filosófico de la modernidad* comienza por rechazar tanto la teoría de la cristalización como las pretensiones del posmodernismo. La dinámica de la modernidad no se ha agotado, argumenta Habermas. Si la noción iluminista de una época moderna puede definirse como el tiempo presente que rompe con el pasado, no en una ruptura única sino en una renovación constante, hacia un futuro elegible, entonces Hegel se halla cerca de su origen, al saludar el alba de un nuevo período como el súbito resplandor de un relámpago sobre el mundo, en las primeras páginas de la *Fenomenología*. La filosofía hegeliana se muestra aquí como el intento imponente de desarrollar, a partir del perturbante principio de una subjetividad liberada de todas las normas tradicionales, estructuras con validez propia para la vida intelectual e institucional. Según Habermas, Hegel captó con profundidad inigualable las escisiones en el seno de la cultura y la sociedad de la Ilustración. Y procuró, de manera acertada, reunir en una razón con fundamento histórico las formas de pensamiento y las creencias hacía poco separadas, así como los antagónicos sistemas de trabajo y de gobierno que de modo reciente se oponían entre sí. Pero Hegel se extravió en la búsqueda de tal razón. Aunque de forma temprana se había acercado a la respuesta correcta, la solución que adoptó consistió en postular un absoluto que ya habitaba en el sujeto y que, por ende, era por fuerza capaz de superar las escisiones del sujeto en el tránsito del espíritu hacia sí mismo. La consecuencia fue una razón a la que se concedía demasiado poder: en lo político, en cuanto postulaba un Estado aún autoritario; en lo filosófico, en cuanto devaluaba el presente. Habermas no acusa a Hegel de haber exaltado su propia época

como fin de la historia, sino más bien de haberla rechazado, con su reacción ante los emergentes reclamos de democracia en Francia e Inglaterra.[116] El primer teórico de la modernidad no logró, pues, serle fiel. Pero su obra planteó todos los problemas esenciales con tal profundidad que Habermas insiste –haciendo eco al veredicto de Kojève de cuarenta años atrás– en que todavía somos contemporáneos de los jóvenes hegelianos.

Pues los subsiguientes discursos de la modernidad han estado dominados por la misma cuestión que ya habían tratado de resolver ellos. Habermas la define como el desarrollo unilateral de la razón –bien sea como desarrollo científico, intercambio económico o poder burocrático– a expensas de la cohesión social y las posibilidades humanas. La búsqueda de un bálsamo ha asumido varias formas: para Marx, la producción constituía el secreto de un mundo alienado y a la vez representaba la esperanza de su emancipación; Nietzsche pretendió movilizar la energía arcaica de una voluntad extática, en contra de las pretensiones de la moralidad y las ilusiones de la individuación; Heidegger propuso reavivar el recuerdo de un ser originario, anterior a la llegada de las metafísicas arrogantes y de las tecnologías destructivas que lo habrían condenado al olvido. Ninguna de estas críticas a la modernidad logró sus objetivos. Su fracaso, arguye Habermas, exige un cambio de paradigma: de un concepto de razón centrado en el sujeto a uno comunicativo, del tipo que ya había expuesto en una obra anterior. Tan sólo la razón comunicativa se halla a prueba tanto de las distorsiones que genera una razón puramente instrumental como de sus antídotos, no menos peligrosos. Sólo en

116. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985 (1988), pp. 39-43. De aquí en adelante referido como *PDM*.

tal razón comunicativa pueden encontrarse los medios para realizar las promesas de la modernidad. Aquí, la revisión epistemológica de Habermas conduce directamente a conclusiones políticas. Las sociedades contemporáneas adolecen de dos problemas centrales. Se dividen en sistemas impersonales, los cuales coordinan la acción social por medio de mecanismos que soslayan la comunicación intersubjetiva (los medios canalizadores del dinero y del poder que controlan el mercado y el Estado), y en *Lebenswelten* (mundos-de-vida), terreno del entendimiento comunicativo directo entre los sujetos (la familia, la educación, el arte, la religión). La diferenciación entre estas formas de vida social constituye una necesidad estructural de la modernidad que no es posible suprimir. Pero el desarrollo capitalista ha conducido a crecientes invasiones de los sistemas en el *Lebenswelt*, pues los imperativos burocráticos y financieros invaden o corrompen sus texturas, con consecuencias manifiestamente dañinas. Al mismo tiempo, la coherencia interna del *Lebenswelt* mismo se ve amenazada por una multiplicación de las culturas especializadas, que no comparten un vocabulario común y debilitan los lazos del entendimiento espontáneo diario entre los sujetos, a la vez que las identidades particulares heredadas, de las cuales depende cualquier cultura estable, resultan minadas por la creciente presión de las normas universales racionalizadas. Bajo estas condiciones, los resortes autogeneradores de una sociabilidad libre se ven amenazados por dentro y desde fuera.

¿Cuáles son las soluciones que sugiere Habermas? El *Lebenswelt* no puede reclamar los sistemas que se han desprendido de él. Pero puede oponer resistencia a la colonización por parte de los sistemas erigiendo «sensores» para detectar y controlar las intrusiones del dinero y del poder en el tejido de las relaciones de la vida cotidiana, en donde no deben estar. Al mismo tiempo, es posible transmitir ciertos «impulsos» desde el *Lebenswelt* en la dirección inversa, hacia los sistemas, para influir sobre su manejo.[117] La esfera pública constituye el lugar natural de tales movimientos, que son más fuertes cuando se asientan en identidades colectivas. Éstas siempre reflejan formas de vida concretas que no pueden, sin más, aislarse de la tradición. Pero la razón comunicativa puede mediar entre sus contenidos particulares y los requisitos de una ética universal, de manera que realmente consolide la madeja de significados tradicionales, al prestarles una fuerza reflexiva. «El examen crítico y una conciencia falibilística refuerzan aún más la continuidad de una tradición despojada de su estado de ser cuasinatural.» Así preservan «el contexto de integración social por el aventurado recurso de un universalismo aislador del individuo».[118]

Hay un eco perceptible en estas recomendaciones. Encarnan la demanda de una *neue Sittlichkeit*. Pero el rasgo más notorio del sistema de Habermas es la manera en que replantea la filosofía hegeliana del derecho. En él, la división entre Estado y sociedad civil se troca en el contraste entre sistemas y *Lebenswelt*, y, al desplazarse el mercado al primero y la familia al segundo de estos elementos, los valores relativos que les corresponden se invierten. Pero se conserva el estricto dualismo del esquema subyacente, en el cual cada estructura tiene su zona de competencia, que la otra no invade. Se formula entonces el mismo problema: ¿cómo pueden integrarse pragmática y moralmente estos dos dominios? La función de puente propia de las corporaciones recae, en la versión de Habermas, sobre la «esfera pública», localizada

117. *PDM*, p. 423.
118. *PDM*, pp. 401, 402.

dentro del *Lebenswelt*, pero se extiende hacia los sistemas a espaldas de él. La sustancia ética común que garantiza esta integración reproduce fatalmente el mismo esfuerzo de Hegel por lograr la cuadratura del círculo; pero lo que aquí se encuentra es la alquimia de una cultura particular que, sin embargo, sigue exhibiendo una razón universal. La correspondencia entre ambas arquitecturas es más que formal. Políticamente, haciendo las concesiones de rigor al tiempo transcurrido, los efectos de ambas son curiosamente semejantes. Cada cual acepta el mercado de su época como el orden objetivo de cualquier vida económica moderna, al tiempo que anota las disfunciones sociales de éste, para las cuales no parece haber ningún remedio estructural. Ambos aceptan el Estado de su momento como la forma necesaria de la libertad subjetiva y advierten contra los intentos de moverse más allá de él, hacia formas más radicales de autodeterminación. Por cierto, existen diferencias entre la República Federal y la Prusia de la posreforma, pero la lealtad de Habermas hacia la democracia parlamentaria resulta, históricamente, tan convencional como la de Hegel respecto de la monarquía constitucional. No brinda mayores esperanzas de que se produzcan transformaciones políticas desde abajo. La soberanía del pueblo aparece como una ficción, pues los gobiernos elegidos no obedecen la voluntad colectiva. No hay intervención directa posible del *Lebenswelt* en los sistemas autodirigidos del Estado y de la economía, tan sólo movimientos para «sensibilizarlos», desde lejos, respecto a necesidades que encuentran su voz en la esfera pública. Ésta constituye un espacio algo fantasmagórico en tal concepción. Las corporaciones, destinadas a cohesionar la construcción de Hegel, prácticamente se extinguían mientras él redactaba su obra. La esfera pública, que ha de mediar entre lo social y los sistemas según el esquema de Habermas, es una esfera

cuyo declinar él mismo exploró hace ya bastante.[119] El hecho de que conceda a la esfera pública una capacidad mayor de lucidez explica en parte la falta de confianza en el esquema de Habermas. Su programa resulta en gran parte defensivo, de protección y delimitación, y no espera mayor cosa de la autoridad pública. Pues hoy en día no se puede considerar el Estado como la institución central en la cual «la sociedad une sus capacidades de organizarse a sí misma», así como tampoco posee la sociedad misma «aptitudes de autoorganización».[120] El rechazo filosófico al concepto hegeliano de razón, por demasiado poderoso, desemboca en una teoría política de la democracia congénitamente débil. Lo que desaparece de manera más notoria es la exigencia original de que la estructura del Estado no sólo proporcione la libertad instrumental, sino también la identidad expresiva a sus ciudadanos. La necesidad fundamental que cobró una forma colectiva en la *polis*, y que Hegel procuró ubicar en el *Rechtsstaat* moderno, se ha retraído hacia las tranquilas conversaciones del *Lebenswelt*. O por lo menos así parece. Sólo que hay un gesto que eleva esto a un escenario más amplio. Habermas termina su trabajo invocando el horizonte de la identidad europea por encima de las nacionalidades, la cual ha de ser erigida en contraste con

119. Véanse los famosos capítulos quinto y sexto de su *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962 (en español: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, traducción de A. Domènech, Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1962). Resulta sintomático de cómo Habermas concibe cada vez más la relación entre el *Lebenswelt* y los sistemas en términos de un asedio que, de manera típica, hable ahora de «sensores» que debe erigir el primero en contra de los segundos, un término que pertenece al mundo de los guardias de seguridad privada y de la vigilancia militar.

120. *PDM*, pp. 420-421.

la dominante definición norteamericana de la época: militarismo sin restricciones y competencia mercantil. Ello nos remite de nuevo a Kojève. Pero, si Habermas demanda la visión de una Europa más radical que la de Kojève –una que no fuese identificada con las estrechas instituciones del Mercado Común–, esto resulta algo menos concreto. La trascendencia estructural de una nación-estado en cuanto forma política, definitiva para el pensador ruso, no adquiere relieve en el alemán. Europa pasa a ser tan sólo la tierra en la cual «pueden enraizarse orientaciones valorativas de carácter universal».[121] El movimiento que intenta superar el sistema interestatal de Hegel se muestra en esta medida más débil. No se puede cuestionar la fuerza del compromiso de Habermas con una política de solidaridad y emancipación. Justamente ello hace que el resultado teórico de su intervención resulte tan significativo. En contra de las corrientes teóricas de la posmodernidad, que él ha criticado por neoconservadoras y neoanarquistas, Habermas insiste en que el proyecto de la modernidad está aún por completarse. Mas se podría aseverar que sus recomendaciones, paradójicamente, toman el lugar del dictamen de que ya se ha realizado. Pues algo semejante al fin de la historia hegeliano surge tácitamente cuando los límites del Estado liberal existente y de la economía de mercado se consideran insuperables, en cuanto sistemas que se hallan efectivamente más allá del control del pueblo.

121. *PDM*, p. 424.

FUKUYAMA

Hasta aquí se han trazado, pues, algunos de los principios esenciales que tejen el trasfondo intelectual contra el cual puede observarse mejor la última contribución al tema del fin de la historia. La idea con la que Fukuyama alarmó a los periodistas del mundo en el verano de 1989 tiene tras de sí una historia sustancial e intrincada. La versión misma de Fukuyama se ha desarrollado significativamente desde su formulación inicial en un artículo, hasta su expansión subsiguiente en forma de libro. Para poder examinar mejor los méritos de su argumentación, vale la pena considerar cada uno, el artículo y el libro, por separado, ya que el primero suscitó un debate público que planteó algunas de las cuestiones desarrolladas en el segundo con especial claridad. En su artículo original, Fukuyama invoca a Hegel y a Kojève como los garantes filosóficos de su intervención. A estas alturas de nuestra exposición ya debiera ser evidente hasta qué punto resulta legítima esa invocación. Lo que en realidad hizo Fukuyama en tal ensayo fue combinar los legados de Hegel y Kojève de manera innovadora. De Hegel tomó dos argumentos: uno es el constitucionalismo de su *Rechtsphilosophie*, lo que puede llamarse correctamente, como ya hemos visto, el liberalismo hegeliano; el otro es el opti-

mismo de su concepción misma del fin, entendido como la realización de la libertad en el mundo. El primero de estos puntos siempre fue ajeno a Kojève, para quien el liberalismo –político o económico– era una reliquia del pasado. El segundo inspiró la interpretación que Kojève hizo originalmente de su época, cuando aún contemplaba la posibilidad de un camino socialista hacia el reino de la libertad, pero que fue abandonada por la ironía de su visión final de la expansión del capitalismo. Fukuyama toma de Kojève, por otro lado, la idea de la posición central que ocupa el hedonismo del consumo moderno, y la de la caducidad del significado tradicional del Estado nacional, temas que no se encuentran en Hegel. La síntesis resultante es original, ligando la democracia liberal con la prosperidad capitalista en un nudo terminal y enfático.

El gran cambio que inspiró esta versión del fin de la historia fue, por supuesto, el colapso del comunismo. Cuando Habermas terminó de escribir su *Discurso filosófico de la modernidad*, Gorbachov ni siquiera había subido al poder.

Cuatro años más tarde, la *perestroika* ya estaba agonizando y el proceso que condujo a la caída del Estado soviético se encontraba muy avanzado. La visión de Fukuyama es un producto de ese momento y su autor se hallaba capacitado para afrontarlo. El discurso clásico de la conclusión ha sido obra de filósofos intensamente interesados por la política de su tiempo, pero que toman cierta distancia profesional al respecto. En el caso de Fukuyama se invierte esta relación, pues la suya es una mente enteramente política entrenada desde la estructura de la historia, la cual a su vez es vista en una perspectiva filosófica. Esto habría sido del gusto de Kojève, sentado en sus oficinas del Quai Branly. El funcionario del Departamento de Estado es –contrariamente a lo

que supone una versión superficial– un digno sucesor del *chargé de mission* del Ministerio de Finanzas.[122] La protesta que suscitó su tesis original no es una muestra de su ineptitud sino de su fuerza.

¿Cuáles fueron las objeciones principales que se le hicieron, en respuesta a su artículo, al argumento de Fukuyama de que, después de los enormes conflictos del siglo XX, «la victoria absoluta del liberalismo económico y político» por encima de todos sus competidores significaba «no sólo el fin de la Guerra Fría, o la conclusión de un periodo particular de la historia, sino el fin de la historia como tal: es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final del gobierno humano»?[123] Estas objeciones pueden agruparse en tres categorías. La primera fue un coro de rechazo a la idea misma de una conclusión histórica, con independencia de su carácter. La mayoría de los comentaristas de Fukuyama en la prensa mundial recibieron su argumento con incredulidad; al fin y al cabo, ¿no nos informan el sentido común y la prensa diaria que siempre hay acontecimientos nuevos e inesperados e incluso que su ritmo se acelera en progresión geométrica, tal como lo demuestra el sensacional cierre de la década? La respuesta es, por supuesto, un sofisma. El argumento de Fukuyama permite que se presente cualquier número de acontecimientos empíricos, tal como él lo ha señalado: sencillamente sostiene que hay un conjunto de límites estructurales dentro de los cuales éstos se desenvuelven hoy en día, y que ya

122. Un ejemplo de las habilidades profesionales de Fukuyama puede verse en su fluido análisis sobre las dinámicas del colapso del *apartheid* en Sudáfrica, un campo bastante distinto al de su ocupación inicial como sovietólogo; «The Next South Africa?», *The National Interest*, verano de 1991, pp. 13-28.

123. «The End of History?», pp. 3-4.

ha sido alcanzado dentro de la zona de la OCDE. Kojève ya había respondido a esta objeción en su época, con vigor característico: el movimiento de la historia mostraba un paso cada vez más acelerado, pero avanzaba cada vez menos, pues todo lo que estaba sucediendo era la «alineación de las esferas».[124] Otra queja, algo más doctrinal, consiste en que Fukuyama no tuvo en cuenta las eternas pasiones e insensateces de los seres humanos, las cuales siempre han de asegurar que haya inestabilidad en los asuntos que les conciernen. Tal había sido en lo esencial la crítica que Strauss le había hecho a Kojève, y que ahora repiten, como era de esperarse, los conservadores.[125] La réplica de Fukuyama es por completo hegeliana: sin duda la naturaleza humana existe, pero ésta también cambia con la historia; hoy en día, por ejemplo, la democracia parece estar convirtiéndose en una necesidad de la humanidad tan importante como el sueño.

Más allá de tales reacciones genéricas, de menor significado, un segundo tipo de crítica se concentró en problemas específicos que al parecer no quedaban resueltos en la visión de Fukuyama. Representa un tributo a la continuidad de su empresa que los tres problemas señalados por sus críticos de manera más sistemática sean precisamente aquellos que Hegel dejó sin resolver. El primero es la guerra. No hay ninguna razón para creer que las tradicionales relaciones jerárquicas y de rivalidad entre estados desaparecerán, incluso después de una supuesta generalización de la democracia liberal. La lógica hobbesiana de un campo internacional seguiría generando conflictos violentos entre las potencias, grandes o pequeñas.

124. *La Quinzaine Littéraire*, n.º 53, 1-15 de julio de 1968. Entrevista con Gilles Lapouge, publicada después de su muerte.

125. Véanse los comentarios de Hassner, Kristol, Huntington, Gray, entre los que ya se habían anotado (nota 7).

¿Qué habría de garantizar que éstos no derivaran incluso en una guerra nuclear? A esto Fukuyama respondió, con razón, que los estados modernos nunca han buscado el poder en sí como una meta independiente, sino más bien como el medio para asegurarse intereses particulares, que siempre han estado definidos ideológicamente. Un mundo en el que todos los estados compartan un acuerdo normativo común de mercados y elecciones libres no será un mundo en el que se presente la gama clásica de hostilidades militares. Para apoyar su argumento, Fukuyama remite a la evidencia de que no ha habido hasta ahora guerras entre las democracias representativas consumadas: una evidencia que se ha recalcado de manera insistente en las significativas obras de algunos pensadores independientes, desde ya hace algún tiempo.[126] Si bien la visión de Kant de las condiciones para una paz perpetua siguen lejos de ser una realidad, sí es posible argumentar que, con la expansión mundial del sistema de gobierno por elección constitucional, la línea de desarrollo se va acercando a estas condiciones.

La segunda crítica importante al esquema de Fukuyama es que ignora la perseverancia de la desigualdad y de la miseria dentro de las mismas sociedades capitalistas —sin ir más lejos, en los Estados Unidos—, lo que debería matizar cualquier triunfalismo liberal. No cabe la menor duda de que la forma como Fukuyama trata los problemas sociales en su artículo resulta hasta cierto punto desdeñosa: con repetir la *boutade* de Kojève de que la sociedad sin clases prevista por Marx ya estaba prácticamente

126. La fuente principal es Michael Doyle, «Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs», *Philosophy and Public Affairs*, verano de 1983, pp. 205-235, y otoño de 1983, pp. 323-353; y «Liberalism and World Politics», *American Political Science Review*, diciembre de 1986, pp. 1151-1169.

realizada en los Estados Unidos, no es mucho lo que avanza. Admite que hay pobreza y que es probable que la desigualdad haya aumentado en el periodo más reciente. Pero estos problemas no son una cuestión de clase, sino cultural: las desventajas de los negros representan un legado premoderno de la esclavitud y del racismo, sin relación alguna con la lógica igualitaria del liberalismo. El fenómeno más general de la existencia de clases inferiores en el mundo occidental no se menciona. La confianza que pone Fukuyama en la abundancia consumista del capitalismo moderno –aparatos de vídeo para todo el mundo, como él mismo dice– expresa la visión oficial de los años ochenta. El temor de Hegel de que los mecanismos de la sociedad civil misma produjesen una plebe amenazadoramente indigente y desarraigada, en la medida en que aquélla genera crisis de superproducción y desempleo, ha disminuido. Aún persiste la pobreza, pero sus causas se encuentran más bien en las desventajas culturales y no en las fuerzas del mercado. Lo que queda por revelar es si esta nueva explicación permite remediar más prontamente dicha pobreza. En su declaración original, el idealismo de Fukuyama parece vacilar en este punto entre la creencia de que los principios liberales con el tiempo vencerán todos los obstáculos, llevando a los rezagados culturales hacia un nivel material común, y la noción de que las culturas constituyen complejos de significado más amplios, cuyos reclamos no pueden reducirse a los intereses de la libertad y la abundancia. En caso de optar por esta última interpretación, no habría ninguna solución clara a la vista.

La tercera objeción que se le hizo a la visión de Fukuyama es que no logra dirigirse justamente a aquellas necesidades humanas a las que responde una cultura, en el sentido más profundo del término. Una sociedad basada únicamente en la posibilidad de votar y de comprar

aparatos de vídeo carece de *Sittlichkeit*. ¿Puede resultar estable a la larga? La teoría hegeliana del Estado había previsto una síntesis de la libertad y la identidad, en la cual la autodeterminación es a la vez representación y expresión. ¿Qué sustancia moral comparable ofrece el orden político contemporáneo en Occidente? La reacción liberal más frecuente hoy en día consiste en rechazar la pregunta por estar fuera de lugar: en una sociedad democrática, la arena pública necesariamente no es más que el espacio instrumental en el cual se puede aspirar a lograr metas privadas sustanciales de todo tipo. La búsqueda del significado es un asunto individual y no social. Una actitud alternativa ante este rechazo categórico de la pregunta es procurar una salida para esta diferenciación. Tal es, de hecho, la función del concepto de «intersubjetividad» en críticos como Habermas, la cual se desliza entre la esfera pública y la privada a lo largo de una continuidad referencial, moviéndose de lo conversacional a lo congresional, por así decirlo. Si tales soluciones, como les es propio, brindan menos de lo que prometen, se debe a su punto de partida: el «diálogo» nuclear entre dos personas es un modelo doméstico, no cívico. En respuesta a sus críticos, Fukuyama no niega el problema ni plantea soluciones de este tipo. Reconoce, sin embargo, el peso de la objeción y sugiere que constituye una crítica más seria al Estado liberal que aquélla basada en la persistencia de las desigualdades raciales o sociales. La victoria sobre el adversario comunista en la Guerra Fría, que le había dado a Occidente una meta colectiva trascendente, sólo podía acentuar el vacío al acecho en el seno del orden de valores del capitalismo liberal. Es en este punto, ya al llegar a su conclusión, donde la exposición de Fukuyama cambia de registro y se mueve hacia una ironía tipo Kojève: a pesar de sus amplios y definitivos beneficios para la humanidad, el

fin de la historia corre el riesgo de convertirse en una «época muy triste», a medida que los tiempos de esfuerzos elevados y luchas heroicas se van convirtiendo en cosa del pasado.

Si se compara esta secuela con la versión original, en lo que se refiere a estos tres aspectos, se observa un cambio en el énfasis. Para Hegel, las guerras persistían como una necesidad del sistema interestatal, con sus vigorizantes efectos sobre la vida de las distintas sociedades, lo que no le causaba problemas de conciencia al filósofo, aun cuando lógicamente contradijera la universalidad de la realización de la libertad.

La pobreza, por otro lado, era una tara que atormentaba a la sociedad y para la cual su sistema admitía no tener solución. Finalmente, la comunidad planteaba un problema con el nuevo atomismo de la sociedad civil, pero la filosofía del derecho ofrecía una respuesta con la articulación orgánica del Estado. En contraste, la pobreza para Fukuyama es un residuo de épocas anteriores, que depende de cambios de actitud. La guerra es un mal por superarse, cuya necesidad disminuye a medida que los estados alcanzan su norma racional. La comunidad, sin embargo, resulta más difícil de imaginar hoy en día que en la época de Hegel y su ausencia ronda el liberalismo incluso en su apoteosis. La pretensión totalizadora del sistema de Hegel como Saber Absoluto lo hacía vulnerable a las tensiones o enigmas empíricos que no podía resolver, poniendo en duda la implicación de que la historia había alcanzado su fin; el argumento de Fukuyama, en cambio, no se halla expuesto al mismo tipo de efecto, pues, de modo manifiesto, su esquema no requiere de la supresión de todo conflicto social significativo o de una solución a todo problema institucional importante. Se limita a afirmar que el capitalismo liberal es el *non plus ultra* de la vida política y económica en el mundo. El fin de la historia no equivale

a haber alcanzado un sistema perfecto, sino a la eliminación de alternativas mejores.

De nada sirven, entonces, las réplicas a Fukuyama si se contentan tan sólo con señalar los problemas que quedan por resolver en el mundo que él predice. Una crítica efectiva debe ser capaz de mostrar que hay alternativas de sistema poderosas descalificadas por él. ¿Ha logrado alguno de sus críticos hacer esto? Aquí pueden distinguirse también tres líneas de respuesta. La primera insiste en la fuerza invasora del nacionalismo, que constituye la pasión política más formidable del siglo, cuya expansión acelerada está arrastrando a la humanidad a destinos desconocidos. En esta línea de argumentación, se hace hincapié o bien en los efervescentes odios étnicos entre y en el interior de los estados que han emergido hace poco, tanto en el subcontinente como en Europa oriental y en la antigua Unión Soviética, o bien en la posibilidad de que vuelvan a surgir rivalidades nacionales que provoquen en alguna nación ambiciones de convertirse en Gran Potencia, semejantes a las que dominaban la escena en 1914; los candidatos favoritos son el Japón, cuando se convierta en la potencia económica más poderosa, y una China más industrializada, que es el país con mayor número de habitantes en todo el mundo. El argumento de Fukuyama contiene, sin embargo, una cuidadosa consideración de estas dos posibilidades. Ninguna de ellas, señala, constituye realmente una objeción. Seguirá habiendo una expansión de conflictos nacionales de menor o mediana escala en el Tercer Mundo y en lo que se denominaba Segundo Mundo, como síntoma típico de regiones que siguen atrapadas en la historia. Pero éstas serán perturbaciones periféricas, sin mayor incidencia en el sistema interestatal, dominado por las grandes potencias. El gesto geográfico de Fukuyama invoca deliberadamente el de Kojève: «es muy poco lo que importan los

extraños pensamientos que se les puedan ocurrir a las personas de Albania o Burkina Faso».[127] La competencia entre los grandes estados, por otro lado, amenazaría el nuevo orden mundial tan sólo si uno, o más, de ellos se viera poseído por el tipo de nacionalismo con ambición global, es decir, que aspira a un imperio universal. El fascismo fue precisamente tal tipo de creencia, en el Tercer Reich y el Showa de Japón. Su destrucción pone de relieve con agudeza los límites del tipo de maniobras que se ha utilizado subsiguientemente para obtener ventajas nacionales y que ahora están despojadas de una dinámica universal comparable. Incluso antes de haber completado la jornada hacia el capitalismo liberal, la política exterior china se asemeja más a la de la Francia de De Gaulle que a la de la Alemania guillermina, para no mencionar la nazi. Y ya en la zona misma del capitalismo avanzado, el nivel de los antagonismos es aún más bajo, como lo muestran las relaciones entre los Estados Unidos y Canadá o dentro del Mercado Común, siempre y cuando se mantenga el nivel adquirido.

El rechazo de plano a cierto tipo de sabiduría convencional no es en ninguna parte tan notorio como en el juicio de Fukuyama a este respecto. El conflicto del Golfo, que suscitó el interés de tantos de sus críticos, despertando el entusiasmo tanto en la derecha como en la izquierda por la batalla para defender la causa de la independencia nacional y la democracia en el Medio Oriente contra la amenaza de un nuevo Hitler, fue comparado por Fukuyama con la pelea entre un condotiero del siglo XV y un clérigo del siglo XIII. El nacionalismo es virulento donde nada vale gran cosa; donde las acciones tienen mayores consecuencias, ya no logra infectar. Por lo tanto no representa, en ninguno de los dos casos, un

127. «The End of History?», p. 9.

reto serio como doctrina en el futuro. Aunque la forma de expresarlo es provocadora, la idea subyacente no tiene nada de extravagante. Coincide, por cierto, con la de dos prominentes analistas de este fenómeno en tiempos recientes: un liberal, Ernest Gellner, y un socialista, Eric Hobsbawm, cuyas actitudes políticas en lo que se refiere al nacionalismo difieren, pero cuyo diagnóstico de su futuro es similar. Un tema común a estos dos escritores es que las pasiones nacionalistas se pueden mitigar por medio de las actividades de consumo: de hecho, es ésta la versión moderna del papel que se le asigna a *le doux commerce* en el mundo del absolutismo. Su fuerza resulta incuestionable. El argumento general de Fukuyama es, tomado por sí solo, lo suficientemente fuerte. No obstante, este artículo pasó por alto una contingencia, pues los conflictos nacionalistas en sí bien pueden tener poca importancia estructural en la política mundial; pero en conjunción con el armamento nuclear, en la zona de la historia, pueden tener consecuencias materiales más grandes que en el pasado. Formalmente, esto no altera el veredicto de Fukuyama, pues la devastación militar de un intercambio entre países del Tercer Mundo no ofrece ninguna perspectiva de sustitución social positiva en el Primer Mundo. Pero sí constituye una advertencia, pues el fin de la historia tiene otro significado, ya consabido, y el que se llegue a una forma de final en los países ricos no excluye un colapso del otro tipo, mientras haya aún paises pobres con armamentos modernos, es decir, con armas, que si bien no están a la altura de hoy en día, por lo menos sí a la de ayer.

El segundo desafío potencial a la hegemonía universal del liberalismo aducido por los críticos de Fukuyama es el fundamentalismo. La revolución chiíta en Irán, el fortalecimiento del separatismo hindú en la India, la expansión de la ortodoxia sunita en el norte de África e incluso movimientos como la Mayoría Moral en Estados Unidos,

Komeito en Japón, Solidaridad en Polonia: ¿no ponen en evidencia el renaciente atractivo político de la religión revelada en el mundo actual? El argumento de que tales fenómenos puedan ser el presagio de entusiasmos teológicos más extensos por venir tiene su origen en las especulaciones sociológicas de los años setenta acerca del «retorno de lo sagrado». Para apoyarlo, se invoca algunas veces un elenco diverso de figuras: Wojtyla, Solzhenitsin, Jomeini, Sin, Tutu. Pero si el nacionalismo no ofrece una alternativa plausible para la visión de Fukuyama, mucho menos la brinda el fundamentalismo. A diferencia de las creencias nacionalistas, las doctrinas religiosas son por definición –aunque no invariablemente– universales en sus pretensiones, entendiéndose como verdades válidas en principio para toda la humanidad, y no tan sólo para una comunidad particular. Pero, a la vez, la posición de estos dogmas resulta, por supuesto, más vulnerable ante el avance de la cultura secular y la tecnología: la fe en los poderes sobrenaturales acaso sea moralmente más noble que la creencia en el poder estatal, pero este último se siente menos amenazado ante los progresos de las ciencias naturales. La real incidencia del fervor religioso en el mundo en general es más desigual que la del entusiasmo patriótico. De hecho, parece más bien típico del fervor religioso el que se prenda como aditivo al inflamable sentimiento nacional, y no que funcione como combustible por sí solo. La mezcla resulta casi siempre explosiva, tal como muestran los ejemplos de Polonia, Irán, Irlanda y otros países. El precio a pagar es, sin embargo, la limitación de lo religioso a lo nacional cuando la fe religiosa refuerza la identidad territorial en lugar de trascenderla. La única excepción importante a esta regla es hasta cierto punto más aparente que real. El fundamentalismo islámico en general, a diferencia de la secta chiita en Irán, constituye una fuerza supranacional importante.

Es en general el punto central de las argumentaciones sobre el crecimiento de la importancia de la religión en la política global. Pero aquí también se entretejen estrechamente los hilos nacionales y religiosos, pues los orígenes del Islam son, como religión de conquista y doctrina de lo sagrado, inseparables de la definición de la identidad étnica y lingüística árabe como tal. A pesar de todas las diferencias intermedias, el fundamentalismo islámico es en este sentido un sucesor del nacionalismo árabe que fracasó. Falta ver si logra hacerse más efectivo. Pero incluso si lo consiguiera, su atractivo no dejaría de ser bastante limitado, tal como señala Fukuyama; como máximo, se extendería hasta el Asia centro-occidental y suroriental y a la zona del Sahel. El fundamentalismo, un retorno a los orígenes teológicos, no es un candidato serio para prolongar la evolución ideológica de la humanidad más allá del límite del liberalismo.

La cosa cambia cuando se trata de la última de las fuerzas que hay que señalar como refutación al argumento central de Fukuyama. Puede que el comunismo se haya derrumbado (aun cuando el último episodio se encuentre todavía por desarrollarse en China), pero –se ha argumentado– esto no quiere decir que haya desaparecido el socialismo como alternativa al capitalismo. Estaría vivo y saludable como la forma más avanzada de la democracia en nuestro tiempo en la variante de la democracia que se autodenomina social. Quizá ciertos contratiempos temporales han refrenado su progreso en los años ochenta en Europa occidental, en cuanto el capital internacional predominó por encima de los gobiernos nacionales; pero la proporción del producto nacional dedicado al gasto público no ha disminuido cualitativamente y el advenimiento de una Unión Federal Europea creará las condiciones para retomar la marcha hacia adelante. Una vez enterrados el marxismo y el totalitarismo, la democracia social

emerge en todo su esplendor como el único socialismo verdadero desde el principio, con sus metas ahora claramente delineadas hacia una regulación responsable del mercado, un sistema equitativo de tributación, una generosa provisión de bienestar, todo esto dentro del marco de un gobierno parlamentario.[128] Si todavía queda mucho por hacer, esto se debe a que las estructuras mismas de la democracia, con frecuencia la creación de movimientos populares que tuvieron que luchar contra el capitalismo para obtenerlas, no son aún perfectas en el mundo occidental: el programa del socialismo se orienta a extenderlas. Una variante de esta forma de réplica comparte tal énfasis en el desarrollo de la democracia, pero sostiene no tanto que el socialismo sea un sobreviviente, sino más bien que el capitalismo es el nombre equivocado. ¿Acaso no lo hemos superado ya en las sociedades cada vez más híbridas de la actualidad, en donde las economías más exitosas –Japón y Corea, o Alemania y Austria– revelan un alto nivel de coordinación estatal del mercado o una organización colectivista de las relaciones industriales?[129] Según Ralf Dahrendorf, se puede prescindir de la idea misma de un «sistema» capitalista, pues en el mundo democrático de hoy sólo hay sociedades heterogéneas con diferentes mezclas institucionales y tal será la situa-

128. Este argumento general se encuentra en Michael Mann, «After Which Socialism?», *Contention*, invierno de 1992, pp. 183-192, en donde responde a Daniel Chirot, «After Socialism, What?», *Contention*, otoño de 1991. La versión de Chirot del eclipse del socialismo es similar a la de Fukuyama, pero hace más hincapié en la dimensión de los problemas que quedaron pendientes y se muestra menos confiado de que no aparezcan nuevas formas de fascismo en los países más pobres como reacción a ello.

129. Quien mejor representa esta posición es Paul Hirst: «Endism», *London Review of Books*, 23 de noviembre de 1989.

ción en los países ex comunistas el día de mañana.[130] Las críticas de este tipo provienen, por supuesto, de la izquierda y el centro-izquierda europeos; aunque también algunas voces aisladas de la derecha se han alzado contra la fácil suposición de que el socialismo finalmente ha sido derrotado, ya que no ha resultado posible frustrar el avance del control estatal de la economía en las décadas pasadas, a pesar de los esfuerzos de Reagan y de Thatcher.[131] La idea común a todas estas objeciones es que el capitalismo parece menos triunfante de lo que se muestra, porque se halla más restringido y mezclado. En las versiones radicales de esta línea de argumentación, el futuro yace en la expansión continua de la socialdemocracia más allá de sí misma, hacia un socialismo en verdad existente.

El impulso que se esconde tras este rechazo de la visión de Fukuyama es honorable. El deseo de no minimizar los logros sociales que se han obtenido en las áreas del bienestar y la seguridad humanas, contra la lógica directa de la acumulación capitalista, y la esperanza de que estos logros constituyan una promesa de lo que todavía puede obtenerse, son dos factores que pertenecen a cualquier política radical de izquierdas. Pero una cosa es la lealtad progresista y otra la claridad analítica. Europa occidental, como zona, se diferencia por su tradición socialdemócrata –y demócrata-cristiana– de Estados

130. Véase *Reflections on the Revolution in Europe* [Reflexiones sobre la revolución europea], Londres, 1990, en donde desarrolla este tema; contiene además un fuerte ataque a Fukuyama, cosa rara en Dahrendorf.

131. Véase el comentario de David Stove: «El estado benefactor sigue creciendo cada año con el mismo ritmo sorprendente con que lo viene haciendo desde 1900. ¿No brinda *este* proceso la genuina sensación de irresistibilidad, que brilla por su ausencia en la tesis opuesta de Fukuyama?», *The National Interest*, otoño de 1989, p. 98.

Unidos y Japón; no obstante, el efecto práctico de esta diferencia ha disminuido en las últimas dos décadas, en las que el desempleo masivo, de hecho, ha sido más alto en la Comunidad Europea. Las economías de la Comunidad son, claro está, capitalistas, defínaselas como se quiera –de manera clásica o contemporánea–, guiadas estructuralmente por la competencia entre empresas, que contratan trabajadores asalariados, los cuales producen beneficios para propietarios privados. Tanto los hayekianos y keynesianos como los marxistas se muestran de acuerdo en este punto. El deseo de cubrir esta realidad con un velo mitigante resulta fútil. El intento de abandonar del todo el campo de los conceptos, negando la existencia misma del capitalismo, pues al fin y al cabo cada sociedad avanzada es diferente de las otras, parece igualmente ocioso, no es más que el intento de cavar una trinchera nominalista. Tales posturas realmente representan una estrategia de consuelo intelectual. El inventario que hace Fukuyama del mundo es difícil de digerir: puesto que nos cuesta trabajo encontrar fuerzas para cambiar el mundo, ¿por qué no cambiar el inventario? Con la varita mágica de la redescripción podemos deshacernos del capitalismo o reasegurar nuestra visión del socialismo. La verdad es que el crecimiento tanto de la regulación económica como del bienestar social ya había sido previsto por Cournot hace más de un siglo, no como un argumento que refutara el detenimiento de la historia en el punto del capitalismo avanzado, sino como una característica de su constelación final. A menos que se muestre una tendencia convincente, que partiendo de las disposiciones de bienestar y las prácticas direccionistas actuales señale un camino hacia los umbrales de un tipo de sociedad cualitativamente distinta, ni la socialdemocracia ni las políticas industriales pueden usarse como argumentos contra Fukuyama, y ninguno de los críticos de izquierda ha sugerido alguno. En el debate que siguió a la publicación de su artículo, tanto en este aspecto como en muchos otros, Fukuyana fue el ganador. Las críticas que se hicieron a la democracia capitalista –los grados de desigualdad material que presenta, las rivalidades entre naciones, la carencia de comunidad– son compatibles con una visión de ésta como estadio final; las alternativas que se ofrecen, también como estadios finales –nacionalismo, fundamentalismo, corporativismo–, carecen de credibilidad empírica y conceptual. El argumento de Fukuyama emerge, después de su primera prueba, relativamente intacto.

Poco más de tres años después apareció la versión en forma de libro. *The End of History and the Last Man* [El fin de la historia y el último hombre] satisface las promesas del ensayo con convicción y elegancia. Aquí encuentra el discurso filosófico del fin de la historia, por primera vez, una expresión política imponente.

En una extraordinaria hazaña de composición, Fukuyama se desplaza con fluidez entre la exposición metafísica y la observación sociológica, la estructura de la historia humana y los detalles de los acontecimientos actuales, las doctrinas del alma y las visiones de la ciudad. Se puede afirmar, sin vacilación, que nadie jamás ha intentado una síntesis tal, a la vez tan profunda en sus premisas ontológicas y tan cercana a la superficie de la política mundial. ¿Cuáles son los desarrollos principales del argumento inicial en el libro? Fukuyama coloca ahora dentro de una teoría global de la historia universal su interpretación del cambio drástico en los asuntos mundiales al final de la década de los ochenta. La evolución humana muestra una orientación, a causa del avance acumulativo del conocimiento tecnológico, que se puede percibir desde

los orígenes de la especie, pero que recibió un impulso decisivo con el nacimiento de la ciencia moderna en la Europa del Renacimiento. La razón científica, una vez desencadenada, ha transformado con el tiempo todo el mundo, al obligar a los estados a modernizarse –militar y socialmente– si pretenden sobrevivir bajo la presión de las potencias tecnológicamente más avanzadas, y al abrir horizontes ilimitados de desarrollo económico para satisfacer las necesidades materiales. Fukuyama le da a este proceso el apelativo de «mecanismo del deseo». La ciencia ofrece la maquinaria fundamental para la satisfacción de los deseos. Al imponer una organización racional del trabajo y de la administración –las fábricas y las burocracias–, la ciencia ha aumentado los estándares de vida hasta niveles jamás imaginados anteriormente. Una vez que su dinámica ha creado una economía industrial madura, de manera inexorable elige el capitalismo como el único sistema eficiente –porque es competitivo– para aumentar la productividad dentro de una división global del trabajo.

Claro está que incluso una economía capitalista altamente exitosa no garantiza por fuerza una democracia política. El camino que conduce a la libertad no es el mismo que lleva a la productividad. Su punto de partida se encuentra en la contienda que Hegel, y luego Kojève, identificaron de modo acertado: la disposición de arriesgarse a morir para obtener reconocimiento de sí por parte de los otros; es decir, la libertad se origina en la dialéctica entre el amo y el siervo.[132] Es la lucha por el reconocimiento lo que impulsa a la humanidad hacia la meta de la libertad; es más el instinto de autoafirmación que el de preservación el que prima aquí. Al comparar la tradición anglosajona de Hobbes y Locke, que interpretan lo político principalmente como la persecución de intereses (de seguridad o propiedad), con la visión de Hegel de que es una búsqueda por el reconocimiento existencial, Fukuyama sostiene que tal es la oposición que planteó originalmente Platón entre *epithemia* y *thymos* –«deseo» y «ambición»–. A lo largo de gran parte de la historia, tal como Hegel lo vio, la búsqueda *thymiotica* había sido una actividad reservada a la aristocracia, la prerrogativa de los señores que luchaban entre sí después de haber sojuzgado a sus siervos. Pero cuando la ciencia moderna por fin dio lugar a una sociedad comercial, esta ética guerrera declinó, a medida que el espíritu de grandeza –*megalothymia*– cedía el paso a mayores comodidades y surgía un nuevo espíritu de igualdad –*isothymia*–, exigiendo no un reconocimiento particular, sino universal: ello correspondería a los ideales modernos de libertad e igualdad que nacieron con la Revolución norteamericana y la francesa. Es el triunfo final de éstas lo que presenciamos a finales del siglo XX. Las multitudes en Leipzig, los estudiantes de la plaza de Tienanmen, surgen directamente de las páginas de la *República* y la *Fenomenología*.

La revolución liberal mundial de nuestra época, en la que se puede ver cómo el capitalismo y la democracia se expanden a todo lo ancho del globo, es un producto de la convergencia de dos dinámicas, la del deseo y la del reconocimiento. El signo más notorio, dice Fukuyama, de la fuerza irresistible de los principios de la política liberal (el imperio de la ley, las elecciones libres, los derechos cívicos) no es sólo la velocidad y la escala del colapso de tanta dictadura en todo el mundo, que, empezando por el sur de Europa a mediados de los años

132. Fukuyama se cuida aquí de asignarle a Kojève una autoridad interpretativa de la obra de Hegel y coloca sus ideas por fuera de cualquier discusión textual. «Aunque mostrar al Hegel original es una tarea importante, para efectos del argumento no nos interesa Hegel *per se*, sino Hegel tal como lo interpreta Kojève, o tal vez un nuevo filósofo, una síntesis que se llama Hegel-Kojève», *EHLN*, p. 144.

setenta, se extendió a Latinoamérica en los ochenta, cruzó el Pacífico y luego se dirigió hacia Europa oriental y la Unión Soviética al final de la década, para llegar por fin a África. Más impactante aún es la ausencia total de violencia que ha caracterizado este proceso. Ya convencidas interiormente de la superioridad de las ideas de sus opositores, las élites de los regímenes autoritarios tanto de derecha como de izquierda se han rendido, una tras otra, sin oponer resistencia. En estos mismos años, no sólo se hizo evidente que la planificación central de las economías comunistas había llegado a un punto muerto. También se comprobó que era un mito la noción de que los países pobres no podían desarrollar economías capitalistas capaces de competir con las de los ricos. El asombroso éxito de los nuevos estados industriales en Asia –Corea, Taiwan, Singapur, el día de mañana tal vez Tailandia o Malasia– ha acabado con la superstición de que los que llegaban tarde al mercado mundial se hallaban destinados a la penuria y la dependencia. Ya se ve claramente que la prosperidad capitalista se encuentra a disposición de todos los países que respeten los principios de la economía liberal. También otras regiones están aprendiendo rápidamente la lección, como México, Argentina y demás. Una cultura universal del consumo está atrayendo por igual a todas las personas en el mundo, y no hay región, por subdesarrollada que sea, que quede excluida de la posibilidad de gozar de su munificencia.

Según Fukuyama, es esta doble comprobación –la del magnetismo de las instituciones representativas y la de los mercados competitivos– lo que ha sellado la victoria del capitalismo liberal. De todo el tumulto sangriento de este siglo ha surgido un vencedor indiscutible. Hoy en día, «la democracia liberal es aún la única aspiración coherente que cubre diversas regiones y culturas en todo el mundo» y «no podemos imaginarnos un mundo que

sea esencialmente distinto al actual y a la vez mejor», «un futuro que no sea en esencia democrático y capitalista» y que pueda «representar un mejoramiento fundamental del orden presente».[133] Ciertamente quedan aún muchos problemas sociales por resolver, incluso en los países ricos, como la falta de vivienda, de trabajo y de oportunidades, la indigencia y la criminalidad, pero se puede encontrar una diversidad de soluciones, si se intenta mediar entre las aspiraciones de libertad y las de igualdad, dentro del marco de posibilidades que ofrece un capitalismo democrático. Aun cuando los principios de la propiedad privada efectiva pongan límites externos a este marco, no hay en su interior ningún punto óptimo fijo. Se puede presionar por más democracia social aquí y allá, pero sin alterar los parámetros básicos. Pues el hecho político central hoy en día es que ya no quedan programas que pretendan superar el capitalismo. La revolución liberal no se ha completado todavía en todas partes. Pero, a falta de rivales, es como si la historia, en apariencia por lo menos, hubiera llegado efectivamente a su fin.

Pero ¿no puede ser engañosa esta apariencia? Pasando a la segunda parte de su título, y dirigiéndose ahora hacia la cuestión principal que admitió haber dejado planteada, pero sin solución, en su artículo inicial, Fukuyama señala que la eliminación empírica de alternativas no resuelve por sí sola el problema de si este orden satisface las demandas categóricas de la humanidad, es decir, las aspiraciones permanentes que definen nuestra naturaleza en cuanto especie. Si no las satisface, entonces la victoria actual no proveerá una estabilidad definitiva, pues surgirán de manera inevitable desafíos al capitalismo liberal, que tendrán su origen en la estructura misma

133. *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992, pp. xiii, 46, 51. De aquí en adelante *EHLM*.

de los anhelos humanos. ¿Qué indicios hay de tal situación? La respuesta de Fukuyama es profunda y deliberadamente equívoca. La crítica de la izquierda acusa a la sociedad capitalista liberal de no lograr el reconocimiento universal de todos sus miembros, a causa de las diferencias de riqueza y jerarquía que reproduce constantemente. Esto constituye una amenaza en cuanto ejerce presión por una «superuniversalización» de derechos, utilizando aquí el vocabulario mismo del liberalismo para subvertirlo. Es decir, tras la apariencia de estar asegurando la equidad judicial se está nivelando más bien la propiedad económica. Pero este peligro, ya ampliamente reconocido, es acaso menos serio que su opuesto: la crítica que proviene de la derecha, según la cual la democracia liberal tiende a nivelar la excelencia natural con su igualitarismo constitucional y su formalismo legal. La razón y el deseo se ven satisfechos en el ingenio tecnológico y la abundancia del consumo que ofrece esta civilización, no así la ambición espiritual. El *thymos* que impulsó la libertad moderna no desaparece del todo por el solo hecho de que se le reconozca como algo normal. La democracia funciona mejor cuando hay un espíritu público que va más allá de la prosperidad y la eficiencia, de la misma manera que el capitalismo resulta más exitoso cuando el orgullo por el trabajo y la comunidad importan más que el cálculo del interés propio. Pero los elementos *thymioticos* en la vida política y económica contemporánea son en su mayoría reliquias de un pasado premoderno: no reciben estímulos en el capitalismo democrático, cuya lógica funciona contra ellos. Su *ethos* popular, de necesidades inmediatas e indiferencia cívica, sirve más bien de sustento a la idea de Nietzsche sobre los últimos hombres. La *megalothymia* no tiene lugar aquí. Pero esforzarse por la autoaserción no como un igual entre iguales, sino como una eminencia sobre otros, es uno de

los resortes inherentes de la conducta humana. Si el orden liberal moderno no le concede suficiente espacio, pues le niega un reconocimiento desigual al mérito superior, la historia sin duda volverá a sublevarse contra el *ennui* democrático. Nietzsche predijo que estallarían guerras incluso entre sociedades saciadas. Sin embargo, el armamento nuclear hace que esto resulte impensable. Aun cuando la democracia capitalista no consiga satisfacer las tres partes del alma en igual medida, puede representar el mejor equilibrio disponible entre ellas, más allá del cual no hay progreso humano posible.

Con esto se completa el argumento de Fukuyama, la doctrina, de hecho, de un *Sprung in der Freiheit* (salto hacia la libertad) liberal. Los cargos que se le hacen desde la derecha,[134] sobre un marxismo invertido, deberían bastar para rendirle tributo desde la izquierda. Cualquier crítica que no quiera reconocer esto se muestra ciega. Pero si la concepción socialista del salto se halla desacreditada hoy en día, ¿es posible considerar esta versión capitalista como un sucesor coherente? La obra de Fukuyama contiene una psicología, una historia y una política. Con todo y la fuerza de su ensamblaje, cada una de ellas presenta su propia tensión interna. Intelectualmente, la innovación más notoria de *The End of History and the Last Man* radica en cómo inscribe la teoría de la naturaleza humana de Platón en la teoría de la historia de Hegel. ¿Cómo se ajustan estas dos teorías? El argumento de Fukuyama gira alrededor del papel del *thymos*, el

134. «La tesis de Fukuyama refleja no la desaparición del marxismo, sino su persistencia. Su imagen del fin de la historia procede directamente de Marx (...). La ideología marxista está vivita y coleando en los argumentos que toma Fukuyama para refutarla.» Samuel Huntington, «No Exit-The Errors of Endism», *The National Interest*, otoño de 1989, pp. 9-10.

espíritu que yace entre la razón y el deseo en la topografía platónica del alma. Ahora bien, los modelos tripartitas de la psiquis –o de lo social– resultan de por sí bastante corrientes. La división cristiana del sujeto en mente, voluntad y pasiones sirve de ejemplo de este modelo para la psiquis; para lo social, un ejemplo lo brindan las teorías sociológicas modernas que dividen la sociedad en fuerzas de cognición, coerción y producción, o en ideología, política, economía, etc. Tanto se asemejan estas tríadas, que se tiende a verlas según su alineación o a considerar que se sobreponen. De hecho, sus méritos difieren ampliamente, dependiendo de las unidades de demarcación que empleen. La tríada de Platón es en comparación una de las más débiles, y el *thymos* es justamente su punto más frágil. El sentido originario del término es *ira*. Hegel, en su comentario a *La República*, lo tradujo simplemente como *Zorn*.[135] Platón mismo señala que también se manifiesta en los niños y los animales; en otras palabras, se trata de la ira ante el deseo frustrado. Pero ha sido movida a cierta posición dentro del alma tricotómica como ira ante el deseo *satisfecho*. Esto es lo que hoy en día se llamaría «conciencia». Tal permutación en su opuesto le permite a Platón argumentar que el *thymos* se encuentra asociado de manera más estrecha con la razón que con el deseo e identificarlo por fin no con la conciencia como indignación ante el ser, sino *de modo exclusivo* con la lucha por el poder y el honor sobre otros (la cual puede ser perfectamente desapasionada).[136] La mezcla de significados –ira infantil, autorreproche, dominación social– es tan marcada que tuvo corta vida. En griego, *thymos* designa una masa afectiva que, a falta de una concepción clara de la voluntad, no logra obtener contornos morales definidos. Por tanto, su uso no le brindó mayor apoyo a la exposición platónica. El de Euripides es el juicio más conocido que se ha hecho al *thymos*. En el momento en que Medea sucumbe ante él, las últimas palabras que pronuncia antes de cometer su crimen se refieren sencillamente al *thymos* como «la causa de los más grandes males para los seres humanos».[137] Platón mismo apenas insistió en este concepto y, cuando su sucesor llegó a referirse al *thymos*, la incoherencia se hizo más aparente. Aristóteles lo invoca como el resorte de la autoridad política y la libertad, pero al mismo tiempo lo rechaza como la acometida de una bestia salvaje.[138] La razón por la cual el alma tripartita resulta tan prominente en *La República* y luego tan efímera es, por supuesto, que se trata de una derivación de la estructura del Estado platónico, diseñada para coincidir con la jerarquía de filósofos, guerreros y trabajadores de éste. «Así como el Estado se mantiene unido por tres grandes clases, los productores, los auxiliares y los guardianes, *asimismo*, en el alma,

135. *W-19* (HF), p. 120.

136. Con respecto a estas elisiones e inversiones, compárese *La República*, 439-441 con 581: «¿Acaso no consideramos que la faceta de la ambición está completamente inclinada hacia la obtención del poder y la victoria y la celebridad?» Detrás de la lectura de Fukuyama se encuentra el intento (moderado) de Alan Bloom de mantener juntos estos usos más o menos contradictorios: *The Republic of Plato* [La República de Platón], Nueva York, 1968, pp. 355-357, 375-377. Un intento más extravagante de demostrar la unidad total de la construcción de Platón en *La República* es la reciente interpretación –adornada con todos los recursos de la filosofía analítica– de C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings* [Reyes-filósofos], Princeton, 1988, quien presenta el *thymos*, «el caballo oscuro de las partes psíquicas», en un estilo más elevado como «aspiración», con el ingenuo argumento de que «la ira implica esencialmente creer en el bien», pp. 136-137.

137. *Medea*, 1078-1080: «Sé qué males estoy a punto de hacer, pero el *thymos* es más fuerte que mis razonamientos, la causa de los más grandes males para los seres humanos.»

138. Comparar *La Política*, 1.27b-1328a, que se refiere directamente a Platón, con *Ética Nicomaquea*, 1115a-1117a.

la ambición constituye un tercer elemento, el aliado natural de la razón».[139] En la revisión de la doctrina política platónica, *Las leyes*, que posee un tono más realista, el gobierno se apoya en una jerarquía de clase basada en la riqueza. Por lo tanto, el espíritu pierde su notoriedad, y el alma vira de nuevo hacia la división socrática original entre la razón y los deseos.

¿Qué consecuencias tiene el que Fukuyama haya adoptado el modelo tripartita? En su construcción, el papel del *thymos* resulta en cierto sentido antitético a lo que Platón buscaba, y su perfil no es menos polimorfo. Por un lado, constituye el motor de la democracia; por el otro, representa la ambición hacia la supremacía. Puede encarnar el orgullo de la autonomía personal o una cultura de conformidad colectiva, un sentido de igualdad o una legitimación de las jerarquías. En estas variantes se conjuga repetidamente una antinomia de principio, según la cual el ser se afirma contra los otros y es a un tiempo asimilado a ellos. Fukuyama ofrece tan sólo prefijos para distinguir entre ambas facetas *–megalo, iso–*, pero la pregunta recae en si existe una sustancia común subyacente a las palabras compuestas que es posible construir con ellos. ¿Son acaso el afán por la libertad, el talento para la industria, el ideal comunitario, la voluntad de la primacía, todas manifestaciones de la misma noble aspiración? La sobrecarga semántica parece muy grave. Para sostenerla, Fukuyama acude en última instancia a Hegel. «El *thymos* de Platón, por lo tanto, no es otra cosa que el lugar psicológico del deseo hegeliano de reconocimiento.»[140] La conjunción de ambos no resulta del todo carente de lógica. Hegel, como Platón, desarrolló una teoría del Estado paralela a una teoría del espíritu en el *System der Sittlichkeit*

139. *La República*, 441.
140. *EHLM*, p. 165.

[Sistema de la moralidad] de 1802-1803 con una jerarquía social diseñada evidentemente a partir de los momentos del espíritu, en el mismo estilo de *La República*. El movimiento de la autoconciencia, cuando lo recapitula en la *Enciclopedia*, pasa del deseo a la lucha por el reconocimiento, asociada aquí efectivamente con el «honor» y luego a la reciprocidad racional de la libertad universal.[141] Las semejanzas son evidentes. Pero hay dos diferencias radicales. La idea del alma como un repertorio de disposiciones constantes que definen a los seres humanos es ajena a la filosofía de Hegel, quien incluso se negó a aceptar la platónica, alegando que sólo su intensa fantasía lo había llevado a tal malinterpretación.[142] El alma aparece en la *Enciclopedia* como nada más que un nivel previo, bastante primitivo, de la conciencia: «el alma es tan sólo el *estado de ensueño* del espíritu».[143] Un rechazo aún más categórico de cualquier concepción de la naturaleza humana es el de Kojève, quien, a diferencia de Hegel, criticó mordazmente el idealismo platónico en general, y su doctrina de la psiquis en particular.[144]

141. *W-10* (ECF), § 432, pp. 221-222.
142. *W-19* (HF), pp. 30-31.
143. *W-10* (ECF), § 389, p. 43.
144. En su estudio sobre la filosofía griega, que consta de tres tomos, Kojève rechazó la doctrina psicológica de Platón por considerar que no merecía atención seria: una mezcla de opiniones edificantes y populares, sin relación alguna con su teoría de las Ideas, y con argumentos contradictorios sobre la trascendencia y la autonomía del alma, en los que se niega absurdamente que los hombres hubiesen creado el mundo de la tecnología y la historia. *La República* no era más que una sátira del Estado, con el fin de distanciarse de la Academia. La psicología de Aristóteles merecía más atención, en cuanto naturalismo puro, que Kojève atacaba sin remisión. Aun cuando Aristóteles por lo menos aceptaba la capacidad del ser humano de actuar en prosecución (innata) de su propia satisfacción, y no llevado pasivamente hacia ésta por la gracia divina, su doctrina era aún un biolo-

En lugar de una sustanciación del alma, lo que esta tradición generaba era una dialéctica que desarrollaba el deseo, el reconocimiento y la libertad como fases inteligiblemente relacionadas en una sola aventura del espíritu. Ésta es la razón por la cual una fenomenología del espíritu pudo dar lugar a una filosofía de la historia. En otras palabras, el movimiento que parte de la agitación del deseo, pasando por la lucha por el señorío y el trabajo de la esclavitud, hasta llegar a la emergencia de la libertad moderna es una *concatenación* genuina, cuyo progreso explica la estructura de la historia mundial. Lo que se ubica más allá de la concepción platónica no es tan sólo el principio de la libertad subjetiva –lo que Hegel mismo distinguió–, sino la idea misma de una concepción dinámica de este tipo.

¿Qué es lo que sucede cuando Fukuyama une la sustancia platónica con el espíritu hegeliano? La lógica original de la dialéctica histórica se desintegra, pues el desarrollo humano se convierte en el campo de interacción de tres fuerzas constitutivas, de impulsos que son permanentes y distintos. Esto en sí mismo no es un defecto. La unidad del esquema que trazó Hegel, y que enmendó Kojève, se logró a costa de una abstracción y es todavía

gismo crudo de la naturaleza humana. Generaba una especie de conductismo antiguo, que reducía la dialéctica del amo y del siervo a una división racial, sin un asomo de la lucha por el reconocimiento como una competencia entre dos conciencias libres. La virtud aristotélica –el *thymos* platónico con una dosis mayor de razón– era un valor vitalista o, tal como lo expresa Kojève, un puro asunto veterinario. En un comentario que tuvo bastante resonancia, describió la *Política* como una obra de apicultura en lo que se refería a los griegos, y como un manual sobre termitas en lo referente a los bárbaros. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* [Ensayo de una historia crítica de la filosofía pagana], vol. II, París, 1972, pp. 116-117, 131-132, 184, 329-335, 393.

una figura especulativa, más parecida a una metáfora que a un relato de los anales históricos.[145] El recuento de Fukuyama abarca el mundo empírico con mucha mayor amplitud y detalle. Pero su aspiración es la misma: explicar la lógica del desarrollo universal. ¿Logra Fukuyama como resultado una concatenación más fundada, equivalente a la hegeliana? Si se mira más de cerca la dinámica de la historia universal de Fukuyama se encuentra la respuesta. Su punto de partida es la ciencia, pues sólo ella les ha prestado una orientación clara a los asuntos humanos. Es decir, en el principio era la razón. Ésta transforma definitivamente el mundo una vez se convierte en la ciencia moderna con el Renacimiento.

El desarrollo tecnológico le da rienda suelta al deseo material y despierta la necesidad del reconocimiento espiritual en la democracia. Esta secuencia, que puede

145. Su debilidad principal, incluso en sus propios términos, consiste, obviamente, en que constituye un recuento de la dinámica del trabajo. De modo empírico, la sugerencia de que los esclavos (por mucha amplitud con que se interprete el concepto) transformaron progresivamente el mundo gracias a su trabajo y se emanciparon por fin para vencer a sus amos no resulta plausible en cuanto teoría del desarrollo económico. Kojève parece haberse percatado de esto, pero el resultado fue únicamente que su presentación por la dialéctica del amo y del siervo se torna incoherente en este punto. Por un lado, «el esclavo que trabaja transforma el mundo natural en el que vive, creando dentro de él un mundo técnico específicamente humano (...), es él quien transforma el mundo dado por medio de su trabajo en él», mientras que «el amo evoluciona porque consume los productos del trabajo de los esclavos (...) padece la historia pero no la crea; su "evolución" es pasiva, como la de la naturaleza o la de una especie animal». Por otro lado (una página más adelante) escribe Kojève: «Sin duda, se benefician los "pobres" del progreso técnico. Pero no son ellos, ni sus necesidades, ni sus deseos, los que lo crean. El progreso lo realizan, lo inician y lo estimulan los "ricos" o los "poderosos" (incluso en el Estado socialista)»; *ILH*, pp. 497-499. Los dos argumentos son evidentemente incompatibles.

compararse con la teoría de la modernidad de Ernest Gellner, parece hallarse lo suficientemente libre de ambigüedad. Pero no alcanza a ser propuesta cuando ya se desconoce. La ciencia «no debería considerarse la *causa* última del cambio»,[146] pues ella misma necesita ser explicada. Al fin y al cabo, lo que siempre la ha impulsado es el deseo hacia las necesidades materiales y la seguridad. Esto parece dar lugar a una interpretación económica de la historia, no muy alejada de la de Marx. Pero, si el deseo es el *prius*, ¿cómo explicar su capacidad súbita de galvanizar la razón en la forma de la física moderna? En lugar de intentar una respuesta, Fukuyama desplaza el énfasis de nuevo hacia «el deseo que yace tras el deseo del *Homo economicus*». Así pues, «el motor primero de la historia humana» es «un instinto que no tiene nada que ver con lo económico: la *lucha por el reconocimiento*».[147] De nuevo es Hegel quien marca la pauta: el origen del desarrollo yace en una batalla por el prestigio. De ésta surge la sumisión del siervo, cuyo trabajo es el que transforma la naturaleza. Luego de algunas aparentes oscilaciones, el motor primero se estabiliza, no en el deseo ni en la razón, sino en el *thymos*.

Pero ésta es una concepción que rige en un plano metahistórico, por así decirlo. No se le saca partido en un recuento empírico de los orígenes premodernos, antes o después del ascenso de la civilización en el Medio o el Lejano Oriente, en el Mediterráneo o en cualquier otra parte. Tan sólo a partir de la Revolución Industrial se comienza a bosquejar una verdadera macrohistoria. A este nivel no se desarrolla el orden que se había proyectado para el relato, que casi siempre es agudo y entretenido. El recuento de Fukuyama permite ver claramente que

146. *EHLM*, p. 80.
147. *EHLM*, p. 136.

el desarrollo económico con elevado nivel tecnológico no parece una condición *suficiente*, pero sí *necesaria* para que se organice una democracia política, mientras que lo inverso no resulta válido. Es posible desarrollar una industrialización con notorio éxito sin una liberalización del sistema electoral, como la de los sistemas «autoritarios de orientación mercantil» de la República de Corea y de Taiwan, los de mayor crecimiento.[148] Esta asimetría sacude la prioridad del *thymos*. Se deja de lado la afirmación según la cual las pasiones *thymioticas* son las que impulsan la historia hacia adelante. En actitud defensiva, el énfasis recae ahora sencillamente sobre la tesis de que el advenimiento de la democracia no puede reducirse a la introducción del consumo masivo, aun cuando la modernización económica sí prepare el terreno educacional para ella. Así, bajo cuerda, se reafirma la orientación original. La ambición queda reducida, de hecho, a un residuo; pasa a ser tan sólo el estímulo adicional que se requiere para conducir una sociedad de la prosperidad económica hacia los parlamentos democráticos, y, una vez éstos se hayan instalado, la ambición se convierte en un excedente de energía que se debe neutralizar.

La división ontológica del alma, en otras palabras, no genera una secuencia coherente de la historia. En su tendencia general, el recuento de Fukuyama oscila entre la prioridad retórica del espíritu y la prioridad fáctica del deseo. Si hay una mediación entre ambos, ha de encontrarse en la sugerencia de que el nacimiento de la ciencia moderna liberó los deseos materiales de los impulsos *thymioticos* que habían dominado la historia hasta entonces, pero queda aún por explicar cómo generaron éstos en primera instancia la ciencia. La orientación de la

148. *EHLM*, pp. 123-125, 134.

técnica, por un lado, y el afán de alcanzar el honor, por el otro, siguen compitiendo como principios explicativos, y no es posible reconciliar el derecho que cada cual reclama de ser el principio fundamental. No existe una verdadera concatenación en la argumentación de Fukuyama. Acaso resulta significativo que la categoría más importante en la filosofía de Hegel se torna algo marginal en Fukuyama. Pues, en cierto sentido, la razón desempeña un papel secundario en su concepción. Se le entiende aquí como poco más que la instancia que hace posible el deseo, en contraste con una ambición que se encuentra más allá de la razón. También es notoria la diferencia con las tesis de Platón: mientras que para éste el *thymos* era un aliado de la razón, Fukuyama convierte a esta última en aliada del deseo.[149] En consecuencia, las reflexiones con las que concluye Fukuyama hacen que se incline el resultado de la investigación hacia una rígida dicotomía: entre un hedonismo racional y un agonismo elemental.

El diagnóstico de Fukuyama sobre las tensiones que se presentan en «la vejez de la humanidad» presupone, claro está, que la historia efectivamente ha alcanzado su punto final. En la forma comprimida del ensayo original, el argumento de Fukuyama resiste la mayoría de las objeciones que se le hacen. ¿Pero rige esto para la versión extensa? No cabe la menor duda de que la argumentación de Fukuyama se ha fortalecido en aquellos puntos en los que se concentró inicialmente la crítica. Su tratamiento calmado y prudente del nacionalismo, sus críticas a la superstición del «realismo» de las grandes potencias, su visión relajada del capitalismo avanzado, constituyen un conjunto impactante. Pero, al extender todas sus cartas sobre la mesa, se puede constatar que algo queda por

149. *EHLM*, p. 372, siguiendo a Bloom, véase *The Republic of Plato*, p. 376.

resolver. Pues la estructura de su argumentación presenta una debilidad contraproducente en el punto donde su constatación de que la democracia política está progresando se cruza con sus predicciones respecto a la expansión de la prosperidad capitalista. En el mundo real hay un contraste notorio entre el alcance intercontinental de la expansión de la democracia y la base regional de la riqueza capitalista. Las elecciones libres se extendieron a lo ancho de una zona que comprende unos 850 millones de personas, en las últimas dos décadas; el ingreso a la zona del capitalismo avanzado se redujo a menos de 70 millones. En resumidas cuentas, sólo los dos estados más directamente afectados por la Guerra Fría en el Lejano Oriente y unas cuantas grandes ciudades entraron a formar parte del mundo capitalista desarrollado. Fukuyama bien habría podido servirse de esto para argumentar la primacía de la lucha por el reconocimiento por encima de los mecanismos del deseo. Pero, si lo hubiera hecho, esto habría implicado subrayar el desequilibrio empírico entre los dos polos de la contienda sobre el fin de la historia. Corea del Sur y Taiwan son hombros muy débiles para el Atlas que ha de sostener el peso del Tercer Mundo. ¿Es posible hacer extensivo el ejemplo de estos dos países? Curiosamente, en otro parte Fukuyama ya había manifestado su desacuerdo, por cierto significativo, con el modelo capitalista de Asia oriental. ¿Puede decirse que Japón, para no mencionar ni a la República de Corea ni a Taiwan, sea una verdadera democracia liberal? Para Fukuyama, aunque Japón se halle gobernado por una «benevolente dictadura de un solo partido», puede considerarse que es «fundamentalmente una democracia, porque es *formalmente* democrático», pues mantiene regularmente elecciones y respeta los derechos cívicos.[150]

150. *EHLM*, p. 241.

Aquí surge una pregunta obvia. ¿Ha cumplido históricamente el Japón alguna vez con el criterio de Fukuyama de que «la democracia jamás puede entrar por la puerta trasera; en un momento determinado debe surgir de la decisión política deliberada de establecer una democracia»?[151] Por supuesto que se tomó una decisión, pero en Washington. Los recelos que el propio Fukuyama abriga se hacen evidentes cuando especula que, si siguen debilitándose los lazos sociales y familiares en Estados Unidos, se puede desacreditar tanto el liberalismo ante los japoneses que «una alternativa sistemática antiliberal y no democrática, que combine un racionalismo económico tecnocrático con un autoritarismo paternalista, puede ganar terreno en el Lejano Oriente»,[152] sobre todo si se tiene en cuenta que el superior rendimiento del capitalismo en Asia oriental se asienta en una disciplina social más estricta y en una menor diversidad política que en Occidente. Lo que realmente indica esta línea de pensamiento es una contradicción fundamental en el programa de una democracia capitalista a escala universal. Fuera de Occidente, el éxito económico completo se ha visto confinado a una región de Asia, a aquella cuyas culturas políticas se conforman menos a las normas liberales y democráticas. En donde más implicaciones tiene para el argumento de Fukuyama, el ajuste exacto de las dos revoluciones más importantes de nuestro tiempo parece fracasar.

El significado de este desajuste reside en que apunta a una dificultad aún mayor en el argumento. El colapso de la URSS y su extensión hacia Europa oriental es el fenómeno que imprime fuerza central al argumento de Fukuyama. Sin este viraje global, el resto de su historia –la restitución de la democracia en América Latina, el incremento de la exportación en Asia oriental, la crisis del *apartheid* en Sudáfrica– serían episodios dispersos. La convicción de que no hay una alternativa económica viable para el mercado libre surge más bien del fracaso del comunismo soviético que del éxito del capitalismo coreano. De la misma manera, la democracia liberal se vio confirmada no por el final de las dictaduras militares en América Latina o el Pacífico, pues éstas tradicionalmente habían mostrado su respeto por aquélla, aun cuando no la practicaran, sino por la rendición de los regímenes burocráticos del Pacto de Varsovia, que en el pasado siempre la habían atacado. Si se ha llegado al fin de la historia, es esencialmente porque finalizó la experiencia socialista. Gran parte de la atracción intuitiva que despierta el argumento de Fukuyama proviene, en efecto, de la sensación de que estamos presenciando una gigantesca conmoción histórica a todo lo ancho de lo que fue alguna vez el bloque soviético, conmoción que por primera vez en la historia no parece motivada por un nuevo principio, sino más bien moverse –como en un vasto sueño– hacia acontecimientos que se conocen incluso antes de que se produzcan.

La disolución del gran imperio de Stalin deja, sin embargo, una pregunta por contestar. Resulta claro que la causa primaria de su caída fue su incapacidad para competir con la productividad de las principales potencias capitalistas que lo rodeaban, una suerte vislumbrada por el rival de Stalin, Trotski, hace más de medio siglo.[153]

151. *EHLM*, p. 220.
152. *EHLM*, p. 243.

153. «El socialismo no puede justificarse con la sola abolición de la explotación; debe garantizarle a una sociedad una mayor economía de tiempo que la que garantiza el capitalismo. Si no se cumple esta condición, el solo eliminar la explotación no sería más que un episodio dramático sin futuro alguno.» León Trotski, *The Revolution Betrayed* [La revolución traicionada], Nueva York, 1945, p. 78. El capítulo lleva el título de «The Struggle for the Productivity of Labour» [La lucha por la productividad del trabajo].

El desarrollo económico superior de los países occidentales fue el imán que, atrayendo a los gobernantes y a los gobernados en tropel a su campo de fuerzas, derrumbó el sistema. Por supuesto que la democracia liberal también ejerció una atracción política, en especial entre los más educados y privilegiados. Pero, en términos generales, para la mayoría de la población, aquélla importaba menos como tal que como hecho concomitante de la abundancia consumista que divisaban en el extranjero. La caída del comunismo les reportó la democracia liberal y les está abriendo el capitalismo. ¿Cuáles son los niveles de consumo que pueden esperar de este cambio?

Plantear esta cuestión es descubrir también los verdaderos límites de la visión de Fukuyama. Pues su proyección de un futuro taiwanés o coreano para el resto del mundo más allá de las fronteras de la OCDE no sólo elude la pregunta de si es posible reproducir este proceso (la cual se puede contestar, con mayores especificaciones, aunque esto sería una empresa algo más exigente que un simple argumento a partir de un ejemplo local), sino que, a un nivel más profundo, se encuentra una falacia en la exposición de Fukuyama. El hecho de que uno o dos agentes alcancen una meta no quiere decir que todos puedan hacerlo: la tendencia a generalizar un cometido puede conducir a que nadie lo logre. El ingreso per cápita incluso de Taiwan apenas alcanza todavía a la mitad del de Estados Unidos. Aun asumiendo que su crecimiento sea la norma para todos los países subdesarrollados, en un movimiento de ascenso común para alcanzar los niveles actuales de la OCDE, ¿existe alguna posibilidad material de que los países del Segundo y del Tercer Mundo puedan reproducir los patrones de consumo del Primer Mundo? Evidentemente, no la hay. El estilo de vida de que gozan hoy en día la mayoría de los ciudadanos de las naciones capitalistas es lo que Harrod denominó riqueza oligárquica y Hirsch llamó en consecuencia un bien posicional, cuya existencia, como la de un paraje de belleza natural, depende de su restricción a una minoría. Si se distribuyese para todos los habitantes del planeta la misma cantidad de refrigeradores y automóviles que les corresponde a los habitantes de Norteamérica y Europa occidental, el planeta resultaría inhabitable. Para sostener hoy en día la ecología global del capital, el privilegio de unos pocos requiere la miseria de la mayoría. Menos de un cuarto de la población se apropia del 85% del ingreso mundial, y la brecha en la distribución entre las zonas avanzadas y las retrasadas se ha ensanchado en el último medio siglo.[154]

Tan sólo en el período de 1965 a 1990, la diferencia entre los niveles de vida en Europa y en India y China aumentó en una ratio de 40:1 a 70:1. Durante la década de los ochenta, más de 800 millones de personas –es decir, más que las poblaciones de la Comunidad Europea, los Estados Unidos y Japón unidas– se empobreció de forma aún más agobiante, y uno de cada tres niños pasó hambre.[155] Si todos los seres humanos recibieran tan sólo una porción igual de comida, con menos de la mitad del consumo de calorías de la dieta basada en

154. En el ensayo de Giovanni Arrighi, «World Income Inequalities and the Future of Socialism», *New Left Review* 189, septiembre-octubre de 1991, pp. 39-65, pueden verse cifras detalladas de este patrón, en donde se distingue entre el «núcleo orgánico» del capitalismo (Europa noroccidental, Norteamérica, Japón y Australasia), las así llamadas «economías milagrosas» (Italia, España, Corea del Sur, Brasil), los países comunistas y el resto del Sur. Aquí se traza un mapa fundamental de nuestro tiempo. El problema general de la riqueza posicional en un marco ecológico con entropías naturales ha sido vigorosamente presentado por Elmar Altvater, *Die Zukunft des Marktes* [El futuro del mercado], Münster, 1991.

155. Worldwatch Institute, *State of the World 1992* [Estado del mundo 1992], Nueva York, 1992, pp. 4, 176.

proteínas animales de los norteamericanos, sin cambiar en absoluto ninguna otra distribución de bienes –una exigencia que no puede tildarse de radical–, el globo no podría sostener su población actual; si se generalizara el consumo de comidas a la manera norteamericana, la mitad de la población mundial tendría que extinguirse, la tierra no aguantaría más de 2.500 millones de habitantes.[156] A pesar de esta pasmosa desigualdad, la capa de ozono se está reduciendo rápidamente, la temperatura está ascendiendo de drástica manera, se están acumulando los desechos nucleares, se están diezmando los bosques y miríadas de especies se están extinguiendo. Éste es un escenario en donde el Espíritu hegeliano, que interioriza la naturaleza, se pierde. Fukuyama no dice nada al respecto. Fue Cournot quien entendió lo que el mercado mundial traería consigo y quien criticó el «optimismo económico» de su época a causa de los recursos finitos que amenazaba con saquear, la condena de los menos privilegiados que suponía, el despojo inevitable de los bienes para las futuras generaciones que implicaba.

Hoy en día esas generaciones se están multiplicando a una velocidad nunca vista en la historia de la humanidad. La población del planeta, que se ha duplicado de 2.500 millones a 5.000 millones en los últimos cincuenta años, muy probablemente se va a aproximar a los diez mil

156. Incluso con una dieta enteramente vegetariana, el límite superior de población al que se podría dar un reparto equitativo de comida sería de seis mil millones, una cifra que se va a alcanzar en poco más de una década. Estos cálculos pueden verse en el estudio sombrío de sir Crispin Tickell, embajador británico ante las Naciones Unidas durante el gobierno de Margaret Thatcher, *The Quality of Life-Whose Life? What Life?* [La calidad de vida. ¿Cuál vida? ¿Qué vida?] (British Association Lecture, agosto de 1991), un autor que se puede considerar libre de toda sospecha de exageración.

millones hacia finales del próximo medio siglo. El 90% de este incremento se producirá en los países pobres, en donde ya se suman noventa millones cada año. Pero no todos se van a quedar allí. La integración de la economía capitalista mundial resulta cada vez más estrecha, pues por primera vez se encuentra en situación de cubrir todo el planeta; y las crecientes polarizaciones de la riqueza que va mostrando están generando una tremenda presión por ingresar a las zonas privilegiadas. Ya hay unos 25 millones de refugiados a causa de la desesperanza política y económica en los países pobres. Los flujos de migración a gran escala son el resultado lógico de una división del planeta que hace que poder vivir en los países ricos –como quiera que sea, incluso formando parte de las clases inferiores– posea un valor incomparable, aunque sólo sea por los beneficios que proporcionan sus infraestructuras y servicios sociales. Puesto que no se puede reproducir el Primer Mundo en el Tercero, sin la ruina ecológica general, cada vez un mayor número de habitantes del Tercer Mundo, y del Segundo, tratarán de entrar al Primero. Las tensiones y los conflictos que surgirán a causa del cruce de dos universos previamente separados resultan fáciles de predecir y ya se observan señales premonitorias en Europa. Los países capitalistas avanzados están pagando ahora las consecuencias de la inflación de valores y de los excesos especulativos que condujeron al *boom* de los años ochenta, pero que no lograron restablecer los niveles de utilidad de la posguerra. La economía política de estos países probablemente sufrirá nuevas turbulencias mientras se ajusta a la súbita transformación de sus parámetros, con el derrumbe de las barreras del Este y del Sur.

El ajuste no quedará reducido a las instituciones financieras y las corporaciones del triunvirato metropolitano. Involucrará también los estados mismos de Nor-

teamérica, Japón y la Comunidad Europea. Fukuyama tiene una visión al respecto que es notablemente sombría. Según él, las relaciones entre la zona poshistórica, que goza de un afortunado capitalismo liberal, y la zona de desventura, aún atrapada en la historia, no serán muy cercanas. Pero sí habrá colisiones en torno a tres ejes. Se deben asegurar los suministros de petróleo, la inmigración debe filtrarse y las tecnologías avanzadas –en especial, pero no de manera exclusiva, el armamento– deben bloquearse, siempre que sea necesario. La OTAN parece un instrumento más viable para imponer un nuevo orden mundial que garantice estas metas que el Consejo de Seguridad de la ONU, cuya unidad en la campaña contra Irak puede resultar tan sólo transitoria. Tras criticar con eficacia la base conceptual del «realismo» al estilo Kissinger, Fukuyama admite que sus propias recomendaciones escasamente se diferencian de las de aquél. En definitiva equivalen, como es obvio, a un conjunto de patrullas fronterizas. En esta visión, los riesgos de una proliferación nuclear no obtienen el relieve que podría esperarse. Lo que muchos considerarían como el desarrollo más importante que podría derrumbar cualquier poshistoria, aquí prácticamente se ignora. Tal vez porque se considera que contradice radicalmente un estadio final que presupone un aislamiento poco menos que absoluto de los estados más ricos del mundo respecto de los más pobres. Pero incluso si se prestara a esto más relevancia, las recetas de Fukuyama para hacer frente a las zonas subdesarrolladas no serían otras. Las medidas propuestas, de vigilancia forzosa por parte de las potencias dominantes y el derecho de prioridad para éstas, sólo se ejecutarían con mayor presteza. Tal parece, en todo caso, la visión que impera en el momento. El programa de un consorcio de grandes potencias vigilando permanentemente el resto del mundo, con el

fin de mantener las armas de exterminación masiva para sí, resulta utópico. El monopolio nuclear de cinco o seis estados carece de fundamento moral y no ofrece estabilidad en la práctica. Bajo las premisas mismas de Fukuyama, no hay la menor posibilidad de que todos los regímenes, menores o nuevos, acepten la inequidad de tal arreglo de manera indefinida: ¿cómo puede reconciliarse esto con el impulso *thymiotico* de los estados que se consideran esclavos en el sistema internacional? Su lógica, y los acontecimientos de la actualidad, apuntan hacia la inevitabilidad de una lucha por el reconocimiento nuclear. La única manera de evitar tal lucha sería que las potencias nucleares renunciaran a su efímero privilegio sobre la muerte. Pero mientras no haya la menor señal de que esto vaya a ser así, la injusticia sólo puede aumentar, y se hace aún más evidente la arbitrariedad de la posesión *de facto*, tal como lo demuestran los últimos intentos de negarle a Ucrania y Kazastán, sin siquiera aducir una razón moral, lo que se le permite, en medio del mayor mutismo, a Rusia o Israel. Resulta muy difícil concebir una unión pacífica asentada en tal miopía.

Pero si, como consecuencia de la proliferación nuclear en la zona histórica, se subestima sin justificativos la posibilidad de una guerra, de manera inesperada ésta resucita curiosamente en la zona que se encuentra más allá de la historia. En su capítulo final, Fukuyama, a la vez que reconoce que gracias a las armas nucleares se hace impensable una guerra entre los estados ricos, parece endosar, sin embargo, la suposición de Hegel de que seguirá habiendo guerras al final de la historia. Pues Fukuyama critica a Kojève por haber emitido un juicio opuesto y haberse explayado en la función redentora de las guerras, que pueden operar como lazos que unen a la colectividad e incluso concebirse como una aventura

espiritual.[157] Estas reflexiones contradicen tan crasamente la lógica política de su representación del fin de la historia que exigen una explicación. La razón por la cual el argumento de Fukuyama toma este curioso giro al final se encuentra en la forma en que concibe las alternativas para los últimos hombres. Éstas se reducen de hecho a dos: los últimos hombres pueden entregarse a la búsqueda ordenada de los placeres materiales dentro del marco de un Estado instrumental o a la persecución de las ambiciones *thymioticas* que estallan de modo desordenado más allá de él; o Bentham o Nietzsche. Lo que Fukuyama no entra a considerar es una concepción del Estado como una estructura de la autoexpresión colectiva que no se agote en los sistemas electorales del presente. Hoy en día, la democracia cubre más territorio que nunca. Pero también resulta más débil, como si cuanto más universal se tornara, menos contenido real poseyera. Los Estados Unidos son el ejemplo paradigmático: una sociedad en la que menos del 50% vota, el 90% de los congresistas son reelegidos, y un cargo se ejerce por los millones que reporta. En Japón el dinero es aún más importante, y ni siquiera hay una alternancia nominal de los partidos. En Francia, la Asamblea ha sido reducida a una cifra. Gran Bretaña ni siquiera tiene una constitución escrita. En las democracias recién acuñadas de Polonia y Hungría, la indiferencia electoral y el cinismo superan incluso los niveles norteamericanos: menos de un 25% de los votantes participaron en las elecciones recientes. Fukuyama no sugiere en ninguna parte que sea posible mejorar de manera significativa este triste escenario. Ante la au-

157. *EHLM*, pp. 331-332, 391. La anomalía de estas anotaciones se ve reforzada por el uso que de otra manera da Fukuyama a la teoría kantiana de la paz perpetua, que no se halla presente en su artículo, pero que en el libro recibe la importancia debida.

sencia de cualquier perspectiva de cambio en la calidad política de la paz, la fantasía de la imposibilidad de la guerra sirve como compensación. La teoría hegeliana de otro tipo de Estado, concebido como encarnación de una comunidad que goza de libertad de pensamiento y de expresión, y no tan sólo como una conveniencia para regular los asuntos, se muestra en retirada, y junto con ella, la primacía de la razón como realización de la libertad. Al final se enfrentan solos los cálculos del deseo y las jactancias del espíritu. Resulta muy evidente que ésta no es una respuesta adecuada al debilitamiento de la libertad moderna. Pero los únicos responsables de este proceso no pueden ser sólo el poder del dinero y la disminución de alternativas dentro de los estados nacionales. También desempeña un papel importante el hecho de que los estados nacionales han sido sobrepasados por los mercados y las instituciones internacionales, que carecen de la menor traza de control democrático. Los ciudadanos de la Comunidad Europea –hasta ahora el único intento de trascender las formas nacionales hacia una soberanía colectiva más amplia– se encuentran en una capacidad menor de exigirle cuentas a ésta que a los respectivos estados nacionales que la integran. Pero así como no puede alcanzarse un equilibrio ambiental, ni extenderse la equidad social, ni garantizarse la seguridad nuclear, asimismo la soberanía popular no puede adquirir una nueva sustancia si no se logra una nueva disposición internacional. Los problemas planteados por Hegel –pobreza, comunidad, guerra– no han desaparecido, pero la posibilidad de resolverlos ha pasado a otro plano.

En el sistema de Hegel había, sin embargo, una esfera que no planteaba dificultades. Más allá de las tensiones en el Estado y la sociedad civil, la familia permanecía intacta y estable. Hoy en día, constituye el cauce de las corrientes de cambio más fuertes en el mundo capitalista

opulento. Fukuyama alude al debilitamiento de los patrones familiares tradicionales cuando se refiere a los Estados Unidos, pero esto desempeña un papel poco importante en sus opiniones sobre lo que está pasando en el mundo en general. De hecho, éste es hoy el campo de batalla en donde se desarrolla la lucha más dinámica por el reconocimiento igualitario en las sociedades metropolitanas. En el mundo occidental, la liberación de la mujer ha obtenido más triunfos en los últimos veinte años que cualquier otro movimiento social, tanto en lo legal y en lo laboral, como en cuanto a hábitos y doctrina públicas. Sin embargo, aún sigue lejos de haber logrado la igualdad de los sexos. No podemos imaginarnos todavía cuáles habrían de ser las condiciones últimas para alcanzarla. Por otro lado, debido a que este movimiento, a diferencia del movimiento laboral en el pasado, no desafía directamente el valor central de esta sociedad –la propiedad privada de los medios de producción colectiva–, sino que hace una llamada a su compromiso formal por los derechos del individuo, el orden establecido ha tenido dificultades en oponerle resistencia ideológica directa. No hay ninguna forma oficial respetable que permita rechazar la igualdad entre los sexos, sólo recursos prácticos para evadirla. Éstos, sin embargo, tienen toda la fuerza inerte de tiempos inmemoriales, es una historia más larga que la de las divisiones de clase. Como resultado se presenta la más manifiesta discrepancia entre lo que se puede decir y lo que realmente se hace en los países capitalistas ricos de hoy en día. Será difícil mantener esa brecha constante. No es una casualidad que, en aquellas sociedades en donde tradicionalmente han surgido los movimientos de izquierda más poderosos (en Escandinavia, por ejemplo) el progreso ha sido enorme en cuanto a la igualdad de los sexos, en un período en el que muy poco se ha hecho para obtenerla entre las clases sociales. Allí,

los comienzos de lo que puede considerarse el verdadero aspecto crucial de la liberación femenina –las medidas sociales para asegurar que la maternidad no sea un obstáculo económico en la relación entre los sexos– ya han alcanzado los umbrales de la agenda política. El trastorno estructural que implicaría, tanto en la transferencia de pagos como en los modelos de trabajo, la realización de una equidad de tal tipo, es una prueba de que aún se encuentra impredeciblemente lejos. Ni siquiera sabemos hasta qué punto el capitalismo que rige hoy en día tiene la capacidad de dar cabida a tal transformación. Pero, justamente por esta misma razón, cualquier sondeo de finales de este siglo que pase por alto esta tendencia resulta deficiente. En vez de estudiar el problema de la igualdad de derechos en donde está produciendo más transformaciones, Fukuyama lo sitúa al nivel de la suerte que corren los virus, como si pudiera desacreditarlo con reducirlo al absurdo. En este punto, el recurso a la burla, cosa no frecuente en su trabajo, insinúa que se siente incómodo ante posibilidades que no ha tenido en cuenta. Bien puede ser que el fin de la historia vea a los últimos hombres tal como son ahora. Pero seguramente son muchas menos las mujeres que se encuentran dispuestas a verse como los últimos ejemplares de su género.

Todas éstas son limitaciones evidentes en el planteamiento de Fukuyama. La versión extensa, por ser más rica y por lo tanto más específica, resulta más vulnerable que el bosquejo inicial. No por ello deja de requerir la misma actitud responsable por parte de cualquier crítica que se le haga. Para desestabilizar el esquema de Fukuyama no basta con mostrar que subestima o pasa por alto las deficiencias del orden mundial dominado por el capitalismo liberal. Se hace necesario mostrar una alternativa plausible sin caer en meras posiciones ante lo impredecible o escudarse en cambios apenas terminológicos. Fukuyama parte del argumento de que la democracia capitalista es la última forma descubierta de la libertad y lleva la historia a su fin no porque absuelva todos los problemas, sino porque permite conocer de antemano todas las soluciones posibles. Éstas pueden hallarse en el modelo social propio de Norteamérica, Europa occidental y Japón, que con el tiempo será implantado en el Segundo y el Tercer Mundos. En un examen riguroso, tales soluciones se revelan menos viables o seguras de lo pretendido. Pero ello no significa que otras distintas resulten factibles. La tesis de Fukuyama no es postiza ni descabellada, pues apela a la convicción general de que el colapso del bloque soviético indica que tal es el caso. El fin de la historia representa, sobre todo, el fin del socialismo.

El destino que sufrió el mundo comunista no es, por supuesto, privativo de éste. La cascada de regímenes burocráticos que han caído en el lapso de dos años, desde el Gobi hasta el Adriático, llevándose por delante a la Unión Soviética, ha sido sin duda el episodio más espectacular. La tradición de la Tercera Internacional quedó en ruinas, mientras que su rival en el Occidente sobrevivió. Pero los herederos de la Segunda Internacional se han ido tornando cada vez más estériles. Los logros históricos de la socialdemocracia europea después de la guerra se limitan a servicios de bienestar y una política de empleo para todos y su manifestación más extrema ha sido una que otra nacionalización. Hoy en día, todo esto se ha diluido o ha sido abandonado sin ser reemplazado, y la falta de dirección ha conducido a una declinación del poder. Hoy por hoy, los clásicos bastiones nórdicos de la socialdemocracia se encuentran, por primera vez desde los años veinte, ante todo en manos de los conservadores. Mientras tanto, en el Tercer Mundo la dinámica de liberación nacional se ha extinguido casi totalmente, y los movimientos que izaban la bandera del socialismo en la lucha por esta liberación se han despojado de él, desde Yemen hasta Angola. El símbolo del momento es un virrey americano en Londres que media en un conflicto en el cabo de Hornos entre una guerrilla que se arrepiente de haber simpatizado con China y otra de haberlo hecho con Albania, a petición de ambas. Ninguna de las corrientes que han entrado a desafiar el capitalismo en este siglo puede contar hoy en día con un espíritu de lucha o un apoyo popular.

Las razones de esta confusión general son más profundas de lo que traslucen los titulares corrientes: los desastres del totalitarismo, la corrupción en las instituciones

de bienestar y seguro social, las decepciones de la autarquía. Los fundamentos de la concepción clásica del socialismo eran cuatro: una proyección histórica, un movimiento social, un objetivo político y un ideal ético. La base objetiva de la esperanza de trascender el capitalismo yacía en la creciente naturaleza social de las fuerzas de producción industrial. Esta tendencia provocaría que la propiedad privada de los medios de producción –que ya estaba generando crisis periódicas– resultase a la larga incompatible con la lógica misma del desarrollo económico. El agente subjetivo capaz de asegurar una transición hacia relaciones sociales de producción sería el obrero colectivo, a su vez un producto de la industria moderna, es decir, la clase obrera misma, cuya organización prefiguraba los principios de la sociedad por venir. La institución más importante de esa sociedad sería la que planease deliberadamente el producto social de sus ciudadanos, los cuales se convertirían en productores asociados libremente que compartiesen entre todos sus medios de subsistencia básicos. El valor central de tal orden sería la igualdad, no en el sentido de una estricta reglamentación, sino entendida como una repartición de los bienes adecuada a las necesidades de todos y cada uno y una distribución de tareas ajustada al talento de cada cual, en una sociedad sin clases.

Hoy en día se cuestionan todos estos elementos de la visión socialista. La tendencia secular hacia el incremento de las fuerzas sociales de la producción, tal como lo entendían Marx o Luxemburg –es decir, el crecimiento de complejos de capital fijo cada vez mayores y más interconectados, que requieren una administración centralizada–, se extendió desde la revolución industrial hasta el prolongado *boom* después de la Segunda Guerra Mundial. Pero en los últimos veinte años ha cambiado por completo, pues los avances tecnológicos en transporte y comunicaciones han desconcentrado los procesos de manufactura y descentralizado las fábricas a un ritmo cada vez mayor. Al mismo tiempo, la clase obrera industrial, cuyas filas se multiplicaron en los países metropolitanos hasta mediados de siglo, ha disminuido en tamaño y en cohesión social. A nivel mundial, su número absoluto se incrementó durante ese mismo período en la medida en que la industrialización se ha expandido hacia el Tercer Mundo. Pero, puesto que la población global ha crecido más rápidamente, su número relativo en proporción a la cantidad de personas se ha ido reduciendo constantemente. Los logros de una planificación central fueron notables en tiempos de guerra, tanto en las sociedades comunistas como en las capitalistas. Pero, en condiciones de paz, el sistema de administración planificada desde arriba en los países comunistas resultó totalmente ineficaz para controlar los problemas que implica la coordinación de economías cada vez más complejas. Esto produjo más irracionalidad y desperdicio que en los sistemas mercantiles durante el mismo período y gradualmente se presentaron síntomas de potencial derrumbe. La igualdad como tal, un valor por lo menos retórico de la vida pública después de la Segunda Guerra Mundial, aunque negada en la realidad, se desecha hoy en día por imposible o indeseable. De hecho, el sentido común de nuestra época considera que todas las ideas que motivaban la fe en el socialismo han perdido vigencia. La producción masiva ha sido sobrepasada por el posfordismo. La clase obrera sólo se concibe como un recuerdo tenue que se desvanece en el pasado. La propiedad colectiva se convirtió en garantía de la tiranía y de la ineficiencia. La igualdad sustancial parece incompatible con la libertad y la productividad.

¿Cuán definitivo es este veredicto generalizado? En realidad, ninguno de los cambios objetivos que han afec-

tado la reputación del socialismo se encuentra libre de ambigüedades. La socialización de las fuerzas productivas entendida como su concentración física, en lo que se refiere tanto al tamaño de las plantas industriales como a su localización geográfica, se ha restringido. Pero, entendida como su interconexión técnica –el encadenamiento de múltiples unidades productivas en un proceso final de integración–, ha aumentado enormemente. Cada vez hay menos sistemas de manufactura autosuficientes a medida que se expanden las empresas multinacionales. Los consorcios modernos han creado una red de interdependencia global, imposible de imaginar en los tiempos de Saint-Simon y Marx. El proletariado industrial en los países capitalistas ricos ha disminuido significativamente, tanto en la manufactura como en la minería. Si se juzga a partir de las tendencias actuales de productividad y población, nunca va a recuperar su predominio numérico a escala mundial. Pero el número de asalariados, todavía una minoría de la población global a mediados de siglo, se ha acrecentado a un ritmo sin precedentes, a medida que el campesinado del Tercer Mundo ha ido abandonando sus tierras. La planificación desde arriba del antiguo bloque soviético está desacreditada y desmontada. En el mundo capitalista, sin embargo, la planificación corporativa no había sido nunca tan compleja y ambiciosa, tanto en la escala como en el alcance de sus cálculos, abarcando todo el mundo y estrechando los lapsos temporales. Incluso la igualdad, en todas partes considerada un obstáculo para el progreso económico, se ha extendido constantemente durante este período como un derecho tanto legal como adquirido. Las fuentes del socialismo, tal como se concebía tradicionalmente, no se han secado sin motivo.

Pero constatar esto no implica asegurar que estas fuentes presentarán mejores resultados en el futuro que en el pasado. Para demostrar que el socialismo puede ser una alternativa válida al capitalismo es necesario comprobar si el primero posee el potencial para resolver los problemas que se le presentan a este último en el momento de su triunfo histórico. En la época del *Manifiesto comunista*, Mill señalaba que «si hubiera que escoger entre el comunismo con todas sus oportunidades y el estado actual de la sociedad con todos sus sufrimientos e injusticias; si la institución de la propiedad privada necesariamente tuviese como consecuencia que el producto del trabajo se distribuyera como lo vemos ahora, prácticamente en proporción inversa al trabajo: las mayores porciones para aquellos que jamás han trabajado, la siguiente más grande para aquellos cuyo trabajo es meramente nominal, y así en escala descendente, con una mengua de la remuneración a medida que el trabajo se hace más pesado y desagradable, hasta llegar al trabajo más fatigante y agotador corporalmente, con el que no se tiene la certeza de ganar siquiera para las necesidades vitales; si la alternativa es esto o el comunismo, todas las dificultades, grandes o pequeñas, del comunismo no pesarían más que el polvo en la balanza». Pero, apuntaba Mill, éste no era el caso. Pues, «para que la comparación sea válida, debemos cotejar el comunismo en su expresión más alta con el régimen de propiedad privada no como es, sino como podría hacerse. El principio de propiedad privada nunca ha tenido un juicio justo en ningún país». Sólo el futuro podría decidir entre las ventajas comparativas de ambos sistemas, y el criterio decisivo sería probablemente cuál de los dos se mostraba «consistente con la mayor cantidad de libertad humana y espontaneidad».[158] El sistema de propiedad privada sí se transformó, aun cuando no

158. *Collected Works* [Obras completas], vol. II, Toronto, 1965, pp. 207-208.

lo hizo exactamente como Mill lo había previsto, y la comparación resultó ventajosa para éste. Pero la cuestión tal como Mill la planteaba no ha sido resuelta aún. Pues es el otro pie el que tiene puesta la bota. ¿Se le ha hecho un juicio justo al socialismo, acaso lo hemos visto, no tal como realmente existió, sino como podría ser, «en su expresión más alta»? Los cambios que esto implica pueden alejarse tanto de las expectativas de Marx como aquellos que alteraron el capitalismo lo hicieron de las ideas de Mill. Pero, para que esta posibilidad tenga un significado, no deben mirarse las circunstancias utópicas, sino las condiciones reales del mundo en el próximo siglo. ¿Cuáles son las posibilidades de que el socialismo sea capaz de lidiar con éstas mejor de lo que lo hace el capitalismo?

Intelectualmente, la cultura de la izquierda se encuentra lejos de haberse desmovilizado a causa del colapso del comunismo soviético o del callejón sin salida en que se halla la socialdemocracia occidental, tal como lo muestra una mirada al estimulante simposio *After the Fall*, que tuvo lugar hace poco.[159] En este sentido, la vitalidad de la tradición socialista sigue manifestándose de muchas maneras. En medio de una gama de propuestas de renovación, hay dos temas que sobresalen por suscitar el mayor consenso. Un socialismo más allá de la experiencia de la tiranía estalinista y del *suivisme* socialdemócrata no implicaría ni la imposible abolición del mercado ni una adaptación acrítica a sus condiciones. Las diferentes formas de propiedad colectiva de los principales medios de producción –cooperativa, municipal, regional, nacional– deberían seguir utilizando el mercado como lugar de intercambio, bajo la guía de una amplia planificación pública de los equilibrios macroeconómicos. Diane Elson ha elaborado la más impactante de estas concepciones. Invierte la noción común de que una economía asentada cada vez más en la información ha hecho que cualquier alternativa al capitalismo resulte obsoleta, exigiendo que se eliminen los anacrónicos secretos comerciales e industriales. Su objetivo es una socialización del mercado que transfiera el poder a los productores dentro de las empresas que compiten entre sí, las que a su vez han de tener conocimiento de las técnicas y los costos de las otras. Igualmente, se debería asegurar a cada hogar su independencia por medio de una garantía de ingresos básicos.[160]

159. *After the Fall-The Failure of Communism and the Future of Socialism* [Después de la caída-El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo], ed. Robin Blackburn, Londres, 1991. Entre las muchas contribuciones significativas a este volumen, el ensayo de Habermas «What does Socialism Mean Today?» [¿Qué significa el socialismo hoy en día?] resulta de especial interés en este contexto. Escrito con pasión inusual, revela una vez más la profundidad de su compromiso con la izquierda, a la vez que reproduce en un tono más político algunas de las paradojas de su tratamiento de la modernidad. Aquí se pregunta Habermas si, después del colapso del comunismo y del punto muerto al que ha llegado la socialdemocracia, la izquierda «debe retirarse ahora a ocupar un lugar puramente moral, conservando el socialismo tan sólo como un ideal», sin un anclaje objetivo en la sociedad existente, y responde que hacer esto sería «desactivar el socialismo y reducirlo a una noción regulativa, de relevancia puramente privada». Sin embargo, alega también que «una dinámica de autocorrección no puede movilizarse sin introducir la moralidad en el debate, sin universalizar los intereses desde un punto de vista normativo» y «repensando los temas moralmente». Menos categórico que antes en su rechazo de la soberanía popular, el orden del día que presenta Habermas para la izquierda es aún terapéutico en su esencia, «como propósito de evitar que se deseque el marco institucional de una democracia constitucional»; pp. 37-38, 43-45. Pero, puesto que los amplios problemas de pobreza y seguridad a nivel mundial han ido ganando más relieve en su pensamiento, el acento ha cambiado.

160. «Market Socialism or Socialization of the Market?» [¿Socialismo de mercado o socialización del mercado?], *New Left Review* 172, noviembre-diciembre de 1988, pp. 3-44.

Son varios los mecanismos de planificación que se pueden aplicar en un mercado socializado de este tipo, pero todos implican algún control central por parte del sistema de créditos. Tales controles, a su vez –y éste es el segundo tópico principal de los estudios al respecto en la actualidad–, tendrían que rendirle cuentas a una democracia mucho más articulada en sus formas que cualquiera de las que ofrece la versión capitalista. Tal democracia invitaría a la participación electoral en lugar de a la indiferencia, minimizaría las barreras entre los diputados y sus representados, abriendo y regulando procesos ejecutivos, diversificando las áreas en las que se toman las decisiones, garantizando la representatividad según género además de la de número. Entre los esquemas que se orientan en este sentido, el modelo de David Held de una democracia desarrollada es uno de los más detallados hasta ahora.[161] Por último, hay un acuerdo general, obviamente, en que las fuerzas sociales necesarias para marchar hacia un socialismo de este tipo tendrían que abarcar una coalición de asalariados mucho más amplia de la que se había previsto en las concepciones anteriores, apoyadas únicamente en la fuerza laboral industrial.

Todo intento de reformular el proyecto socialista, cualquiera que sea su dirección particular, no puede esperar ser viable si no presenta una elaboración de la experiencia histórica de la Segunda y la Tercera Internacionales. Los meros repudios resultan hoy en día tan inútiles como lo fueron las formas devocionales en el pasado. Cualquier cultura de la izquierda que trate de empezar otra vez *ex nihilo* o de refugiarse en los principios de 1789 (o 1776) será un fracaso. Una reflexión seria sobre el legado político e intelectual del movimiento

161. Véase *Models of Democracy* [Modelos de democracia], Cambridge, 1987, pp. 267-299.

socialista moderno, en sus diversas formas, revela muchas de sus riquezas desdeñadas, a la vez que muchos rumbos equivocados. Pero, sobre todo, tal reflexión permite ver los puntos comunes con muchos críticos del socialismo, algo que tiende a olvidarse. No es una casualidad que el estudio más profundo sobre los problemas que confronta cualquier tipo de socialismo del futuro sea a la vez el que presenta el inventario más rico y lleno de sorpresas de la tradición principal en el pasado. Me refiero al balance que hace Robin Blackburn sobre el legado económico y político del marxismo.[162] Su tema es la complejidad: la de las circunstancias en la que se hizo y se deshizo la Revolución de Octubre; la de las líneas divergentes dentro del pensamiento bolchevique y el socialdemócrata ante la experiencia soviética; la de la estructura de cualquier sociedad posible más allá del capitalismo, que casi todos subestimaron. En la reconstrucción de Blackburn, pensadores como Kautsky y Mises o Hayek y Trotski resultan tener más en común de lo que uno se imagina. Todos ellos atacaron la idea de una inteligencia universal capaz de dirigir racionalmente las incontables transacciones de una economía moderna, pero que el progreso social y tecnológico dependa justamente de la divulgación del conocimiento es un argumento más contra la presunción de una administración privada que no debe rendirle cuentas a nadie. Aquí la idea de un socialismo después del comunismo se presenta en una escala adecuada a las circunstancias actuales. El efecto es que salen a relucir las exigencias, pero también algunas

162. «Fin-de-Siècle: Socialism after the Crash» [Fin de siglo: el socialismo después del fracaso], en *After the Fall*, un ensayo que se encuentra a la altura de su propio principio, según el cual «la capacidad que tenga una doctrina de mostrarse autocrítica y de autocorregirse es tan importante como su punto de partida, pues este último puede resultar erróneo o inadecuado en muchos puntos»; p. 180.

de las dificultades de una alternativa al orden mundial actual.

Pues hoy en día el argumento más fuerte contra el capitalismo es la combinación de crisis ecológica y polarización social que está engendrando. Las fuerzas del mercado no poseen soluciones para ello. Puesto que éstas se rigen por los imperativos de maximización del beneficio privado, su lógica las lleva a ignorar los daños ambientales y a reforzar la jerarquía posicional. Las consecuencias globales del desarrollo espontáneo de las leyes del mercado sirven de refutación evidente al argumento de la escuela austriaca, según la cual este proceso constituye una imperfección benéfica. Si hay un punto en donde se pueda justificar irrefutablemente una intervención colectiva deliberada –la *taxis* constructivista que rechaza la teoría austriaca–, es éste. A este nivel más alto lo que se está decidiendo es el destino del planeta; ¿y no es acaso aquí donde los argumentos clásicos del socialismo –los que exigen un control democrático intencionado de las condiciones materiales de la vida– vuelven a cobrar validez? Si se ha de presentar una revolución ambiental, cosa en la que insisten los analistas más proféticos, comparable en significación con las revoluciones agrícola e industrial precedentes,[163] ¿cómo ha de hacerse, si no conscientemente, es decir, planificándola? ¿Qué otra cosa son los objetivos que ya se han fijado, aunque débilmente, varios gobiernos nacionales y agencias internacionales? La respuesta a estas preguntas es en cierto sentido obvia. Pero, en otro sentido, resulta aún políticamente ambigua.

163. «El ritmo de la revolución ambiental será más acelerado que el de sus predecesoras. La revolución agrícola se inició hace unos diez mil años y la revolución industrial se ha desarrollado durante dos siglos. Pero si la revolución ambiental ha de triunfar, debe cumplirse en unas pocas décadas (...). Actuar por salir del paso no va a funcionar.» Lester Brown, «Launching the Environmental Revolution» [Lanzando la revolución ambiental], *State of the World 1992*, pp. 174-175.

Pues la paradoja radica en que el terreno en el cual la crítica socialista a la economía del capitalismo tiene más fuerza contemporánea es al mismo tiempo el que lo confronta con tareas aún más difíciles que aquellas que no logró cumplir en el pasado. El obstáculo central a una economía planificada es el problema de la coordinación, su incapacidad, tal como lo vieron los austriacos, de presentar la regulación de precios en el mercado por medio de un sistema informativo en condiciones de difundir ese conocimiento. (El problema de los incentivos o la falta de una actividad empresarial se presenta a un nivel analítico más bajo y puede considerarse como más viable de resolver.) Sencillamente son demasiadas las decisiones por procesar; la complejidad es tal que desafía cualquier forma de computación concebible. Si la planificación socialista no pudo vencer este problema al nivel de simples economías nacionales, ¿cómo podría manejar las complejidades de una economía global, inconmensurablemente mayores? ¿Acaso no es más probable que un equilibrio ecológico se alcance por medio de una regulación selectiva, que desaliente o proscriba ciertas formas de producción en el mercado mundial, en lugar de estimularlas tal como procuran hacerlo hoy en día (más bien con deficiencias) los impuestos al consumo de energía o las leyes que regulan la elaboración de productos farmacéuticos? Sin embargo, una solución de este tipo, dentro del marco del capitalismo tal como lo conocemos hoy en día, resulta poco viable. Pues el problema central no reside simplemente en que los niveles absolutos de los daños a la biosfera están aumentando, sino en cómo establecer las contribuciones correspondientes a cada una de las economías nacionales, todas rivales. Pero esto no puede resolverse sino con una mezcla de medidas

disuasivas y cuotas: en otras palabras, no sólo prevenir, sino también asignar, es decir, un planificar propiamente dicho. La asignación, sin embargo, plantea inevitablemente el problema de la equidad. ¿Bajo qué principios pueden distribuirse entre los habitantes del planeta el consumo de combustibles derivados del petróleo, la producción de desechos nucleares, las emisiones de carbono, la sustitución de los clorofluorcarbonos, el uso de pesticidas, la tala de bosques? El mercado, con independencia de cuánto se lo controle, no ofrece nada para resolver esta situación. El hecho de que sea una minoría privilegiada la que se apropia perniciosamente de la mayor parte de las riquezas del mundo, lo que se halla hoy en día fatalmente interconectado con la destrucción de sus recursos, amenaza la posibilidad de una solución común a los peligros enormes, los cuales están cobrando impulso. El socialismo implicaba planificación, no en interés propio, sino al servicio de la justicia. Resulta bastante lógico que la teoría económica austriaca, en cuanto constituye la racionalización más convincente del capitalismo, quiera ahora excluir la idea de justicia aún con más rigor que la de planificación. Pero es precisamente una alianza de ambas lo que se necesita para llegar a un acuerdo global genuino. La revolución ambiental no se puede realizar sin un nuevo sentido de responsabilidad igualitaria.

De manera similar se presenta también esta paradoja al nivel de las instituciones representativas como tal. El debilitamiento de las formas democráticas en las principales sociedades capitalistas resulta cada vez más evidente. El poder de las ramas ejecutivas del Estado ha aumentado constantemente en detrimento de las asambleas legislativas. La selección de políticas a seguir se ha hecho más estrecha y el interés popular ha declinado. Sobre todo, los cambios más importantes que afectan el bienes-

tar de los ciudadanos han sido transferidos oblicuamente hacia los mercados internacionales. Bajo tales condiciones, la construcción de soberanías supranacionales sería el remedio obvio ante la pérdida de tanta sustancia y autoridad dentro de los estados nacionales. En Europa occidental se empieza a dar pasos significativos hacia ese tipo de federación. La Comunidad Europea fue creada principalmente por demócratas cristianos, y el Tratado de Roma se diseñó expresamente como un marco para un robusto capitalismo continental. A los socialistas les tomó un buen tiempo darse cuenta de que podía representar una oportunidad para avances en otra dirección, a largo plazo. Hoy en día tal conciencia se halla más difundida. Si se lo mira en una perspectiva realista, resulta claro que la principal tarea de la izquierda será la de presionar para que se complete un genuino estado federal en la Comunidad, con autoridad soberana sobre sus partes constitutivas. Esto requiere, por supuesto, una legislatura europea sancionada de modo democrático, y no el parlamento fantasma actual. Justamente tal perspectiva constituye un anatema para la derecha en toda la región. Tal unión es el único tipo de voluntad general que puede desafiar el nuevo poder de la mano invisible como árbitro de los destinos colectivos.

El realismo también exige tener presente que, cuanto más extensa sea una economía, más difícil resultará planificarla, y que asimismo, cuanto más grandes sean el territorio y la población de un Estado, menos inclinación mostrarán sus habitantes a quedar sujetos al control democrático. Los Estados Unidos, con su poder ejecutivo sin ley y su legislación anquilosada, son el ejemplo más claro de esto hoy en día, tal como puede llegar a serlo Rusia en el futuro. Naciones con estas dimensiones tienden a economizar en lo que se refiere a la participación de sus ciudadanos. La razón es en parte que el gobierno

central se encuentra espacial y estructuralmente más distante de su electorado, con lo que se acrecienta su autonomía burocrática. Pero esto sucede también porque aumentan con fuerza los costos de la organización política. Los grupos que se concentran numéricamente y se hallan bien dotados de recursos cuentan con ventajas desproporcionadas frente a aquellas masas repartidas por todo el territorio que carecen de los costosos requisitos para lograr sus propias asociaciones voluntarias, pues no poseen las líneas de comunicación interna adecuadas ni medios amplios de formación de opinión. El camino hacia una democracia más significativa va hoy en día más allá del Estado nacional, pero el precio que hay que pagar por ello es tener acaso una democracia más indirecta y remota. La crítica socialista a la democracia capitalista se verá, pues, enfrentada a los mismos problemas que diagnostica hoy en día, en una forma aún más aguda precisamente en el nivel hacia el cual su propio programa debiera moverse. Aquí también la figura dialéctica parece desplazarse hacia su opuesto: las contradicciones del capitalismo no resuelven sino que aumentan las dificultades que afronta el socialismo.

Si esto resulta válido respecto a los principios económicos y las instituciones políticas, ¿qué puede decirse acerca de la acción social? El proletariado clásico de obreros industriales ha disminuido en cifras absolutas dentro de los países desarrollados y en cifras relativas en cuanto a su proporción frente a la población mundial. Al mismo tiempo, el número de todos aquellos que dependen de un salario para su sustento ha crecido enormemente, aunque no alcanza a la mayoría de la humanidad. La transformación más grande en la sociedad global desde la Segunda Guerra Mundial, tras la contracción del campesinado, ha sido la incorporación de las mujeres al mercado del trabajo renumerado tanto en los países ricos

como en los pobres. Con ello el potencial de quienes pueden oponerse a los dictámenes del capital se ha vuelto más universal, mayor que en el momento cumbre del movimiento obrero tradicional, cuando se hallaba reducido a un solo sexo. Las migraciones están mezclando otra vez las poblaciones, a una escala nunca vista desde el siglo pasado. ¿En qué medida ofrecen estos cambios una base realista para retomar el proyecto socialista? La respuesta es, en el mejor de los casos, profundamente ambigua. Si bien como efecto de ellas se han ampliado las fuerzas sociales receptivas a una propuesta de un orden mundial de otro tipo, estas mismas transformaciones las dividen. Incluso en el seno de la clase obrera industrial metropolitana se presenta una menor semejanza ocupacional y cultural que en el pasado. Fuera de ella, prolifera la heterogeneidad de todo tipo: ingresos, empleos, géneros, nacionalidades, creencias religiosas. Muchas de estas divisiones ya existían, por supuesto, en el pasado. Pero el núcleo que apoyaba el movimiento obrero clásico era sin embargo relativamente homogéneo: lo integraban esencialmente empleados en manufactura, casi todos hombres y en su mayoría europeos. No se encuentra hoy en día nada equivalente: las distancias entre una costurera coreana, un jornalero zambiano, un cajero de banco libanés, un marinero filipino, una secretaria italiana, un minero ruso, un trabajador japonés de la industria automovilística, son inmensamente mayores respecto a las que una vez trataron de cerrar filas en torno a una Segunda Internacional unitaria, aun cuando no pocos sirven a un mismo conglomerado económico. La nueva realidad exhibe una enorme asimetría entre el internacionalismo de la movilidad y la organización del capital, por un lado, y entre la dispersión y la segmentación del trabajo, sin precedentes históricos, por el otro. La globalización del capitalismo no ha unificado los movimientos de resistencia contra él, sino que los

ha dispersado y soslayado. A su tiempo, quizá surja una «sorpresa por los intersticios» como la vislumbrada por Michael Mann: la emergencia de un nuevo agente social que toma a todos por sorpresa. Pero, por ahora, no se observa la posibilidad de un cambio en este desigual balance de fuerzas. La expansión potencial de los intereses sociales que pugnan por una alternativa al capitalismo se ha visto acompañada por una disminución en las capacidades sociales para luchar por ella.

Todas estas dificultades tienen un origen común. El argumento en contra del capitalismo es más fuerte en el plano en donde los logros del socialismo resultan más débiles, en relación con el sistema mundial en general. La debilidad siempre ha estado ahí, desde las primeras esperanzas sobre una revolución en un país, o incluso en un continente, expresadas por Marx y sus contemporáneos. Pero cada vez más, a medida que el siglo XX avanzaba, el movimiento que se jactaba de haber superado todas las fronteras nacionales se fue quedando a la zaga del sistema que se proponía reemplazar, a medida que el capital se hizo cada vez más internacional, no sólo en sus mecanismos económicos –con el surgimiento de las corporaciones multinacionales–, sino también por medio de acuerdos políticos, con la maquinaria de la OTAN y el grupo de los siete (G-7). El contraste con lo que alguna vez fue el «campo socialista» lo dice todo. Esta época continúa viendo cómo estallan los nacionalismos como pólvora a todo lo ancho del globo, incluso donde alguna vez imperó el comunismo. Pero el futuro le pertenece al conjunto de fuerzas que están superando el Estado nacional. Hasta ahora han sido apresadas o conducidas por el capital, pues en los últimos cincuenta años el internacionalismo ha cambiado de bando. Mientras la izquierda no logre recuperar la iniciativa en este campo, el sistema actual puede sentirse seguro.

¿En qué queda, entonces, el socialismo? La historia nos sugiere una serie de desenlaces típicos ideales, que más o menos resumen el espectro de posibilidades. En una forma estilizada, podemos verlos como paradigmas de distintas versiones para el futuro. La primera posibilidad es que los historiadores del futuro evalúen la experiencia del socialismo en este siglo de manera similar al experimento de los jesuitas en Paraguay. Éste fue un episodio que fascinó a los pensadores de la Ilustración. Montesquieu y Voltaire, Robertson y Raynal, todos reflexionaron sobre su significado. Durante más de un siglo, entre 1610 y hasta entrada la década de los sesenta en el siglo XVIII, los padres jesuitas organizaron en comunidades igualitarias a las tribus guaraníes en los territorios corriente arriba del río de la Plata. En estos asentamientos, cada familia indígena tenía derecho a una parcela propia para su cultivo. El grueso de la tierra, por el contrario, se cultivaba colectivamente, pues era propiedad de Dios. El trabajo era obligatorio para todos los miembros de la comunidad y se ejecutaba al son de música y cantos religiosos. El producto se repartía entre todos los que labraban los campos, con una reserva para los enfermos, los ancianos y los huérfanos. Había bodegas, talleres, pequeñas fábricas y poblaciones armónicamente construidas, pero no circulaba dinero. Sencillamente, el excedente comerciable de la yerba mate se exportaba a Buenos Aires para pagar las manufacturas que no se producían en la reserva indígena. Los jesuitas prestaban gran atención a la educación de sus feligreses, adaptando ingeniosamente sus deberes doctrinales a las creencias locales. El servicio militar era obligatorio, y la caballería guaraní le prestó excelentes servicios a la monarquía española en los territorios que se hallaban fuera de los dominios jesuitas. Pero no se permitía a ningún funcionario español vivir allí, ningún comerciante (con

pocas excepciones especiales) podía entrar. Tampoco se les enseñaba a los indígenas el español. Éstos recibían instrucción en su propia lengua, bajo la autocracia de la Orden de Jesús.

Por su completa inversión del tratamiento otorgado a la población nativa en el resto de América, por su cuidadoso aislamiento del virreinato que lo rodeaba, por su relativa prosperidad (exagerada por la leyenda), el Estado jesuita en Paraguay atrajo el odio y la ambición de los terratenientes locales y suscitó los recelos y las envidias de la corte en España. Finalmente, Madrid expidió un decreto fulminante en que ordenaba la expulsión de la Orden del Paraguay. La operación, conducida de manera despiadada por el virrey, no afrontó resistencia alguna. Los padres obedecieron las instrucciones que les llegaron de Roma y desarmaron a los indígenas, con la promesa de que podrían conservar sus comunidades y de que se les daría la universidad que tanto deseaban. Pero una vez la Orden se hubo ido, les quitaron sus tierras, destrozaron sus asentamientos y la población se dispersó. Hoy en día, todo lo que queda de una experiencia que gozó de la ambivalente admiración de los *philosophes* es poco más que algunas bellas ruinas de iglesias y acaso la supervivencia de la lengua local.[164] En Europa, los jesuitas ajustaron sus ambiciones y gradualmente se convirtieron en una parte inofensiva del escenario general. Su nombre no dejó de ser respetado, pero su causa se vio absorbida por una civilización que se movía en otra dirección. En el siglo XIX, el singular experimento paraguayo fue rememorado con nostalgia por socialistas románticos como Cunningham Grahame, un amigo de William Morris, o despreciado por conservadores racionalistas como Cournot.[165] Las generaciones posteriores, si es que llegaban a recordarlo, consideraron el experimento jesuita como una curiosidad histórica, una construcción social artificial, que contradecía todas las leyes de la naturaleza humana y se hallaba condenada por lo tanto a una rápida extinción. De la misma manera, los historiadores del futuro –incluso los del presente– pueden echar una mirada atrás a los intentos de construir el socialismo en el siglo XX y considerarlos como un conjunto de aberraciones exóticas en tierras remotas. Durante un corto tiempo lograron perturbar el curso principal de la historia, pero éste siguió su camino hacia la conclusión señalada, mientras que los experimentos socialistas, condenados a desaparecer, dejaron tan sólo inocuas trazas: aquello de lo cual se apropiaron las regiones más avanzadas. Ya en los años setenta hablaba François Furet de «cerrar el paréntesis socialista», para que la civilización pudiese reanudar su largo desarrollo hacia el capitalismo liberal. En la perspectiva de este progreso, la suerte del socialismo sería el olvido.

164. El veredicto de Raynal suena como el de un contemporáneo. Dentro de la seguridad benevolente de las misiones paraguayas, «tal vez nunca se le había hecho tanto bien a la gente, con tan poco daño», pero los guaraníes no se opusieron a la expulsión de los jesuitas porque, pensaba Raynal, habían sucumbido a una especie de melancolía bajo una forma de vida tan uniforme, que los privaba del exceso o del desorden, la emulación o la pasión, así como de la libertad de la selva: *Histoire philosophique et politique des etablissements et du commerce dans les Deux Indes* [Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio en las Indias], vol. 4, Ginebra, 1780, pp. 303-304, 320-323.

165. R. C. Cunningham Grahame, *A Vanished Arcadia* [Una Arcadia perdida], Londres, 1900; Cournot, *Revue Sommaire*, p. 311. La reflexión moderna más interesante al respecto es la de Bartolomeu Melía, «Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial», *Estudios Paraguayos*, septiembre de 1978, pp. 157-168.

La segunda posibilidad es que el resultado del socialismo moderno sea interpretado de manera parecida al legado de la primera revolución contra la monarquía por derecho divino. En Inglaterra, hacia 1640, cayeron la dinastía y el episcopado, nació un ejército revolucionario, se fundó un Estado republicano y surgió un extraordinario fermento de ideas radicales. De las filas de los *Levellers* (niveladores) emergió la más notable de estas ideas en cuanto logro colectivo, la cual encarnó la primera teoría de la democracia moderna. Entre sus exigencias políticas se hallaban el sufragio masculino general, una constitución escrita, cláusulas para proteger las libertades civiles, parlamentos anuales, elecciones populares no sólo de los miembros del parlamento, sino de los oficiales del ejército y de los funcionarios públicos. Este programa se adelantó tanto a su tiempo que muchos de sus puntos, incluso hoy en día, no se han realizado en Gran Bretaña. Ésta todavía no es una república, no cuenta con una constitución escrita ni con una declaración de derechos humanos, mucho menos posee parlamentos anuales o un cuerpo de funcionarios electo. El concepto de democracia de los *Levellers*, producto de la movilización popular durante la Guerra Civil y la experiencia de unas masas representadas en el consejo general del Ejército, no sobrevivió, como movimiento efectivo, a la lucha militar contra la monarquía. Pero el movimiento de los *Levellers* en la Guerra Civil subsiste como el espectáculo político más impactante de su época. No resulta sorprendente que sus ideales hayan sido admirados con tanta frecuencia por los historiadores contemporáneos.

Con todo, ¿cuál es su verdadero legado histórico? La monarquía inglesa fue reinstaurada en 1660, y cincuenta años más tarde ya se había establecido una firme oligarquía aristocrática, que perduró hasta la época de la Revolución Industrial. Ante este proceso, el recuerdo del fermento radical de la República Inglesa se desvaneció. Ni la Commonwealth ni los *Levellers*, que habían luchado por democratizar el Estado revolucionario, dejaron huella en la vida política británica. Los *Putney Debates*[166] tan sólo fueron descubiertos hacia finales del siglo pasado, y los programas de los *Levellers* apenas se examinaron seriamente en este siglo. Así como la Revolución Inglesa no dejó instituciones importantes, tampoco quedó un legado de ideas que ejercieran influencia sobre las generaciones subsiguientes. Esto se debe no tanto a su derrota política como al cambio intelectual que se presentó después de haber llegado a su fin. Pues el gran entusiasmo revolucionario de mediados de siglo aún se hallaba formulado en términos esencialmente religiosos. La Guerra Civil desembocó en una Revolución Puritana, cuyos líderes y adeptos más importantes se entregaron a la misión de crear una Commonwealth de los elegidos en un universo espiritual todavía saturado de mitos bíblicos y doctrinas protestantes. Fue este revestimiento teológico lo que la interrumpió tan abruptamente. La Providencia, que era la señal de la bendición de Dios cuando los ejércitos de Cromwell se mantenían victoriosos, se convirtió en la prueba de la ira divina cuando cayó la República, conduciendo a una típica derrota moral. Pero, a un nivel más profundo, el sello religioso de la revolución se tornó anacrónico a medida que la cultura cortesana y las creencias populares se secularizaban en el siglo siguiente.

El resultado fue una brecha de ciento cuarenta años entre esta revolución inglesa y su sucesora histórica en

166. Los *Putney Debates* se llevaron a cabo en 1647 en la ciudad de Putney, bajo la moderación de Cromwell. Los *Levellers* presentaron un *Agreement of the People* (Acuerdo del Pueblo), una especie de contrato social para la creación de un nuevo Estado. *(N. del T.)*

Francia. La Declaración de los Derechos del Hombre, las consignas de Libertad, Igualdad y Fraternidad fueron las secuelas objetivas de los *Agreements of the People* (Acuerdos del Pueblo) de los *Levellers*. Pero subjetivamente existía muy poca o ninguna relación entre ellos, porque el lenguaje de la insurgencia política había cambiado. Así, con independencia de las energías de las que se alimentaba, el vocabulario de la revolución era radicalmente secular, incluso en gran parte anticlerical de manera intransigente. Por ello cabe afirmar que la democracia de los *Levellers* no sufrió con exactitud la misma fortuna que el igualitarismo de los jesuitas, pues al cabo de un siglo el equivalente de éste reapareció mucho más fuerte, explosivo y duradero –pero en la forma de una sustitución de valores–. En este proceso, las ideas en favor de la Causa de Siempre encontraron su expresión en un lenguaje muy distinto, con otras connotaciones y justificaciones. Si algo así fuera a presentarse a finales del siglo XX, el socialismo de hecho desaparecería, pero en una época posterior podríamos esperar que las metas y los valores que lo distinguen se recodificasen en una nueva visión convincente del mundo, objetivamente relacionada pero subjetivamente separada de su predecesora. Algunos pueden imaginar que cierto ecologismo puede llegar a desempeñar este papel, descartando lo que es posible considerar como las dimensiones religiosas del socialismo, su fe en el proletariado y su indiferencia ante la naturaleza, pero rearticulando sus temas principales: sobre todo, el control colectivo de las prácticas económicas en función de la igualdad de oportunidades para toda la humanidad.

Una tercera posibilidad es que la trayectoria del socialismo llegue a parecerse a la del jacobinismo que desencadenó la Revolución Francesa. A diferencia de los *Levellers*, los jacobinos –menos entregados a la causa de

la libertad personal y más eficientes en la construcción de un Estado– accedieron al poder, aun cuando no lograron retenerlo por mucho tiempo. Su gobierno representó la cumbre radical del proceso revolucionario que duró una década, convulsionando el escenario europeo. Como sucedió con la inglesa, que la precedió, la Revolución Francesa no logró crear un orden político duradero y desembocó igualmente en una dictadura militar seguida por la restauración de la monarquía. Pero esta vez el viejo orden tuvo que ser reimpuesto desde fuera, pues la revolución misma había ido más lejos: había desencadenado una movilización popular mucho más profunda, un desarrollo ideológico más amplio, consecuencias estratégicas más vastas para Europa en general. Por esto mismo se convirtió en un acontecimiento no tan sólo nacional, sino universal, cuyo recuerdo no podía borrarse. Dentro de Francia, justamente porque la restauración fue externa, el legado revolucionario no pudo ser fácilmente reprimido. Transcurridos quince años, París se hallaba cubierta por barricadas y el gobierno se había dado a la fuga. La Monarquía de Julio no aguantó mucho más antes de verse consumida por las llamas de 1848. La Revolución Francesa, en otras palabras, fundó una tradición política acumulativa, que inspiró los intentos posteriores de hacer cumplir los principios de 1789 o 1794 no sólo en Francia, sino también en Europa y finalmente más allá de sus fronteras.

Por otro lado, esta tradición pronto sufrió una mutación decisiva. Pues a partir de la matriz democrática burguesa de la Revolución Francesa surgieron las concepciones diferentes y contradictorias a la larga del socialismo moderno. En este proceso no hubo una interrupción en la continuidad temporal del tipo que se presentó entre los *Levellers* y los jacobinos. El nacimiento de las ideas socialistas se sobrepone efectivamente a la emer-

gencia de las nociones seculares de soberanía popular y de igualdad ante la ley que se convertirían en los fundamentos de la democracia capitalista. Babeuf, el primer pensador de la tradición socialista como tal, fue actor de la Revolución. Saint-Simon, su primer teórico, fue voluntario en la guerra de independencia norteamericana y un testigo de la Revolución, y desarrolló sus doctrinas como reacción a ella durante la Restauración. Fourier publicó su primer esquema de los falansterios bajo el reinado de Napoleón. El mismo Marx se hallaba profundamente impregnado por la herencia de lo que él denominaba con sencillez la «Gran Revolución», e imaginó el levantamiento futuro del proletariado, proyectándolo desde el modelo revolucionario de 1789. Así resulta natural que, cuando estalló la Revolución de 1848, la Segunda República viera un frente unido entre los viejos jacobinos y los nuevos socialistas, Ledru-Rollin y Louis Blanc. Incluso hasta la Comuna se conservó la alianza entre ambos en París. Pero, tal como anotaba Cournot acerca de lo que presagiaban las banderas rojas, la proximidad de ambos era engañosa. El socialismo de hecho se presentaba como el heredero de la Revolución, el único programa capaz de conferirles una realidad efectiva a los principios de libertad, igualdad y fraternidad. Pero también constituía una mutación genuina, una especie de movimiento distinto al de los jacobinos. El socialismo aspiraba a un tipo de sociedad distinto al de la República de la Virtud de Robespierre. Quería romper con el respeto que éste mostraba por la propiedad privada, criticaba su interpretación del pasado, reorganizaba la trinidad de 1789 y ponía énfasis en un agente social que tan sólo surgió con la expansión de la industria moderna, tras el final de la Revolución Francesa.

En caso de que este paradigma jacobino fuese pertinente, el socialismo sufriría a su vez una mutación similar, es decir, coincidiría parcialmente con el surgimiento de un nuevo tipo de movimiento que procurase la transformación radical de la sociedad; este movimiento en cierto sentido reconocería su deuda con el socialismo, pero en otros lo criticaría y lo repudiaría fuertemente. Éste es, por supuesto, el papel que las feministas le atribuyen a la lucha por la igualdad de los sexos. Los orígenes modernos de las campañas por la liberación femenina se remontan a la Segunda Internacional. Los textos centrales del movimiento laboral hablaban de la abolición de la desigualdad tanto entre los sexos como entre las clases sociales. La obra de Bebel *La mujer en el pasado, el presente y el futuro* fue el libro más popular de la literatura de la socialdemocracia alemana, y de la misma manera el texto central del feminismo moderno. *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, se escribió desde una posición declaradamente socialista. Pero el sufragismo y sus sucesores siempre representaron otra tradición histórica, y, en la medida en que el socialismo le otorgaba cada vez menos espacio a la igualdad de los sexos en el siglo XX, se incrementó la distancia entre ambos. Las formas contemporáneas de la segunda ola feminista se caracterizan en general por una clara diferenciación respecto a las tradiciones socialistas. Si bien los cambios sociales que ha logrado resultan aún bastante modestos, las consecuencias estructurales que tendría para la sociedad una igualdad real de los sexos parecen imponderablemente grandes. Si en verdad se va a conseguir está por verse. Pero las feministas bien pueden decir que, en comparación con el futuro incierto del movimiento obrero, la causa de la liberación femenina puede confiadamente calcular que lo mejor aún se halla por venir.

Por último, hay una cuarta posibilidad. Tal vez resulte que el destino del socialismo después de todo se asemeja más al de su rival histórico, el liberalismo. Si bien los

orígenes económicos del liberalismo moderno se encuentran en la economía política clásica, tal como la esbozaron Smith y Ricardo, y ésta se convirtió en una doctrina política en los tiempos de la Restauración, adquiriendo su expresión clásica con Constant, las dos corrientes no se fundieron totalmente sino hasta mediados del siglo XIX, en la época de Gladstone y Cavour. Luego, como teoría general del libre comercio y del imperio de la ley, de la sociedad mercantil y del Estado limitado, su influencia fue más fuerte que la de los partidos que llevaban su nombre y se convirtió en la concepción de progreso imperante en el Viejo y en el Nuevo Mundo. Hacia comienzos de este siglo, tras haber presidido un crecimiento económico sustancial y la paz internacional, el liberalismo parecía estar dispuesto a guiar a la civilización de la Belle Époque hacia un mundo de aún más prosperidad y menos restricciones en su democracia.

El descenso desde este cenit fue abrupto. Con el comienzo de la Primera Guerra Mundial, la civilización liberal se precipitó súbitamente en la barbarie industrial. Cuando millones de personas caían víctimas de la matanza interimperialista, bajo el liderazgo de sus más respetables políticos e ideólogos, su sistema de valores parecía inclinarse hacia el suicidio moral. El descrédito profundo que esto ocasionó fue seguido de inmediato por el golpe más devastador de entreguerras, la depresión económica más profunda en la historia de la humanidad. Si la Gran Guerra presagiaba los trastornos del Estado constitucional, la Depresión parecía demostrar la quiebra del mercado libre. Lo peor se hallaba aún por venir. La combinación de los legados de Versalles y el Viernes Negro condujeron al nazismo al poder, en el seno mismo de la democracia parlamentaria, al tiempo que el mercado mundial se desmembraba en bloques autárquicos. Hacia finales del primer tercio de este siglo, para muchos observadores el liberalismo se desmoronaba, como gran fuerza histórica, desde su interior.

Como ya es sabido, el resultado de estos acontecimientos fue distinto. Tras la horrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial, el liberalismo alcanzó una recuperación notable. En su lucha contra el fascismo, la economía norteamericana recuperó su dinamismo y los estados anglosajones su reputación. Con el retorno de la paz, la democracia liberal, sustentada en el sufragio universal, se generalizó por vez primera a todo lo ancho de la zona capitalista avanzada y se consolidó con la ayuda económica y la supervisión política de los Estados Unidos. Al mismo tiempo la economía capitalista mundial se reliberalizó de modo duradero y, en la medida en que revivió el comercio libre, basado en la norma del dólar de oro, un largo *boom* le trajo rápido crecimiento y prosperidad masiva sin precedentes a toda la OCDE. Comoquiera que se la mire, históricamente fue ésta una doble transformación formidable. El liberalismo proyecta ahora un tercer logro, de escala comparable: la gradual expansión de su modelo político y económico a todo lo largo y lo ancho del mundo menos desarrollado. Casi ningún país en el Tercer Mundo inició su industrialización en términos de mercado libre o comenzó como Estado constitucional. Pero una vez alcanzado cierto nivel de acumulación, se puede observar también en algunas regiones del Sur que se están dando los primeros pasos hacia una democratización en lo político y hacia la desgravación económica. Ésta es, por supuesto, la historia que cuenta Fukuyama.

El socialismo, por su parte, hizo su ingreso a la escena mundial justo en el momento en que el liberalismo estaba entrando en su crisis moderna. En una época en la que la mayoría de los pensadores liberales se regodeaba aún en la euforia de Herbert Spencer, convencidos de que la

industria reportaría la paz entre los estados, Luxemburg y Lenin, Hilferding y Trotski predecían el estallido de la guerra imperialista que daría al traste con los acuerdos de fin de siglo. Fue igualmente la tradición marxista la que previó la posibilidad de la Gran Depresión, y los mismos marxistas los que reconocieron cuáles serían todas las consecuencias del fascismo que emergió de ella. Al mismo tiempo, tal como ya lo había predicho Marx –y tras él, los marxistas rusos–, estalló de hecho una revolución socialista en Rusia. De ella surgiría la creación de un Estado comunista en lo que, según observadores europeos, durante mucho tiempo sería probablemente la segunda potencia más importante del mundo en el siglo XX. Este Estado se constituyó a la vez en la fuerza más decisiva en la derrota del fascismo durante la Segunda Guerra Mundial, la cual sentó las bases para la recuperación histórica del liberalismo en Occidente, al mismo tiempo que en Asia estallaba otra gran revolución.

Ningún movimiento político logra exactamente lo que se propone y ninguna teoría social consigue jamás prever exactamente qué sucederá. No es difícil enumerar todas las afirmaciones y predicciones falsas de Marx, Luxemburg o Lenin. Pero ningún otro cuerpo teórico en este periodo –el primer tercio de este siglo– se halló tan cerca de los éxitos dobles, tanto de anticipación como de realizaciones, de la tradición socialista. Por otro lado, éstos se mostraron tan vulnerables al paso del tiempo –y a sus propios crímenes– como los logros del liberalismo. Ya antes de la derrota del nazismo, el régimen de Stalin había emprendido la guerra contra el campesinado y desatado las purgas en dos grandes oleadas de terror masivo que costaron tantas vidas como la Primera Guerra Mundial o acaso aún más. Si con ello se perdió el equilibrio político-moral entre aquél y el liberalismo, el equilibrio económico pronto despojó a Europa oriental de toda

ventaja sobre Occidente. La tempestuosa industrialización soviética en los años treinta, que le aseguró la victoria sobre Hitler, se desarrolló ante el trasfondo de depresión y estancamiento en Occidente. Pero, después de 1950, el capitalismo entró en su *boom* más dinámico de toda la historia. Cuando la recesión volvió, veinte años después, su tasa de crecimiento se hallaba muy por encima de la del bloque soviético. Pues a estas alturas éste ya se había hundido en un estancamiento económico agudo y una parálisis social bajo un régimen burocrático obsoleto.

La rama socialdemócrata de la tradición socialista, por otro lado, que no se había opuesto a la masacre que resultó la Primera Guerra Mundial y que poco había dado de sí para remediar la Depresión, floreció dentro del capitalismo de Europa occidental después de la Segunda Guerra Mundial. La socialdemocracia se convirtió en la pionera de los sistemas de bienestar que harían parecer el capitalismo europeo mucho más humano que sus contrapartes norteamericanas o japonesas. Pero, con el cambio de las condiciones económicas en los años ochenta, estos sistemas también entraron en crisis, pues los partidos socialdemócratas fueron perdiendo el poder o abandonando su compromiso con las metas tradicionales. Al final de la década, el comunismo se encontraba en todas partes en crisis o se había derrumbado, y la socialdemocracia no tenía rumbo. Incluso reconociendo que la socialdemocracia se halla menos desacreditada (pero, asimismo, que tampoco tiene mayor peso), para muchos el potencial histórico del socialismo en general parece haberse agotado totalmente, tal como el del liberalismo hace cincuenta años.

Si el paradigma liberal resultara pertinente, no cabría descartar una redención ulterior del socialismo como movimiento. El liberalismo se recuperó, pese a todas las

predicciones, adoptando elementos dispersos del programa de su antagonista, como el control estatal del equilibrio macroeconómico, la protección de la paz social por medio de esquemas de bienestar, la ampliación de la democracia para todos los adultos. El comunismo intentó modernizarse de manera similar, introduciendo elementos del mandato de la ley y de los mercados competitivos. El resultado fue un fracaso absoluto, por lo menos en el bloque soviético. Allí el capitalismo triunfa ahora política e intelectualmente. Por otro lado, la privatización completa de grandes complejos de propiedad –es decir, una reproducción completa del capitalismo y su estructura social concomitante– todavía se halla lejos. Para lograrla se requiere un largo proceso de reestructuración social, bajo condiciones muy arduas, sin precedentes en la tradición liberal. Los recursos necesarios para financiarla ya bordean su límite en los mismos países encargados de la supervisión del proceso. El malestar estructural inherente al capitalismo avanzado, que se traslució en los años setenta, no ha sido superado. Las tasas de rendimiento no llegan ni a la mitad de las del *boom* de posguerra y se han mantenido a ese nivel sólo gracias a una enorme expansión de los créditos, que retardan así el día decisivo. Una crisis grave en la OCDE trastocaría de modo impredecible todos los cálculos políticos, tanto en Oriente como en Occidente. El estrechamiento de los lazos en el orden capitalista mundial provocará de todas maneras que, por primera vez, también se sienta en el Norte la tremenda presión de la pobreza y de la explotación que pesan sobre el Sur. Todas estas tensiones acaso inspiren un nuevo programa internacional para la reconstrucción social. Si el socialismo lograse responder efectivamente a ellas, no tendría por qué sucederlo ningún otro movimiento. En cambio, se redimiría a sí mismo como programa para un mundo más equitativo y vivible.

Las analogías históricas son poco más que sugerentes. Pero en ocasiones pueden resultar más fructíferas que las predicciones. Sería sorprendente que el destino del socialismo reprodujera con fidelidad alguno de estos paradigmas. Pero el conjunto de futuros posibles ante él es una gama de este tipo. El olvido, la sustitución de valores, la mutación, la redención: cada cual, según su intuición, tratará de adivinar cuál es el más probable. Jesuita, *Leveller*, jacobino, liberal: éstas son las imágenes en el espejo.

1992



INDICE



Pocas veces una idea filosófica tuvo una carrera tan espectacular como la que provocó Francis Fukuyama al publicar en Washington, en julio de 1989, su ensayo *¿El fin de la historia?* En menos de un año, Fukuyama se convirtió en una figura del pensamiento político y su ensayo en la imagen representativa de la época. Difundida por los medios de comunicación en todo el mundo, esa imagen no sólo mereció un amplio debate en los círculos intelectuales de Europa y Estados Unidos, también alcanzó el rechazo casi absoluto de la izquierda, el centro y la derecha. Por una vez, liberales, conservadores, socialdemócratas y comunistas se unieron para rechazar los argumentos de Fukuyama.

Anderson opina que casi todos los detractores de Fukuyama se limitan a esgrimir dos argumentos. Por una parte, denuncian su equivocada interpretación de Hegel, y por otra ponen en entredicho su hermenéutica de la segunda mitad del siglo XX –peligrosamente falsa para unos, ingenuamente apologética para otros–. De este modo, no sólo eluden la profunda originalidad de las tesis de Fukuyama, sino que pasan por alto sus auténticas debilidades.

Polémico, inteligente, agudo, este libro cumple una gigantesca labor de reconstrucción intelectual. Por un lado, analiza las diferentes versiones del «fin de la historia» desde Hegel hasta nuestros días, poniendo énfasis en las secuelas que ha dejado en el pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX. Por otro, compone un lúcido y crítico examen de las tesis de Fukuyama. Por último, *Los fines de la historia* se clausura con un extraordinario capítulo dedicado a examinar cuál podría ser –en este azaroso fin de siglo– el nuevo rostro del socialismo.

«Como todo lo que Perry Anderson escribe, este ensayo es extraordinario en su género... No hay ningún marxista, que se exprese en inglés, tan brillante y erudito como él» (Alan Wolfe, *Dissent*).

Perry Anderson, nacido en 1938 en el seno de una familia angloirlandesa, es uno de los grandes pensadores marxistas de nuestro tiempo y ha sido la columna vertebral durante muchos años de la *New Left Review*, una revista fundamental para el pensamiento de izquierdas. Entre sus obras más importantes figuran *Consideraciones sobre el marxismo occidental, El Estado absolutista, Transiciones de la antigüedad al feudalismo, Tras las huellas del materialismo histórico*, publicadas por Siglo XXI, mientras que Anagrama publicó en 1977 su excelente ensayo *La cultura represiva*.

